

Zur Würdigung
der
herrschenden Vorurtheile

über die
Lehre Baader's.

Von
Dr. Franz Hoffmann,
ordentl. öffentl. Professor an der Hochschule zu Würzburg.

Besonderer Abdruck

der
Einleitungen zu: Franz v. Baader's sämtliche Werke,

erste Hauptabtheilung siebenter, achter und neunter Band:

Gesammelte Schriften zur Religions-Philosophie.

Leipzig.

Verlag von Herrmann Bethmann.

1855.

Zur Würdigung

der

herrschenden Vorurtheile

über die

keine Abänderung.

Von

Dr. Franz Hoffmann,

ordentl. öffentl. Professor an der Hochschule zu Würzburg.

Besonderer Abdruck

der

Einleitungen zu: Georg v. Hegeler's sämmtliche Werke;

erste Hauptabtheilung: Aesthetik, zweite und dritte Abtheilung:

Gesammelte Schriften zur Religions-Philosophie.

Leipzig.

Verlag von Hermann Bohn.

Druck von F. E. Thein in Würzburg.

Einleitung

zum

VII. Bande der ersten Hauptabtheilung.

Endlich nach dem Verlaufe von vier Jahren seit dem Beginne des Unternehmens sind wir so glücklich, zur Veröffentlichung der Religionsphilosophie Baader's schreiten zu können.

Waren wir weniger, als wir gewünscht hätten, in der Lage, die Tiefen der Societätsphilosophie Baader's zu beleuchten, so kommt uns bei der Religionsphilosophie zu statten, dass eine umfassende Beleuchtung nicht so erforderlich erscheint. Denn keinen Theil der Philosophie hat Baader mit grösserer Liebe, vielseitiger und umfassender, klarer und verständlicher ausgebildet, als die Religionsphilosophie. Schon der äussere Umfang der dieser philosophischen Wissenschaft gewidmeten Abtheilung der Gesamtausgabe legt hiefür sprechendes Zeugniss ab, und diese Behauptung tritt noch mehr in's Licht, wenn man in's Auge fasst, dass religionsphilosophische Untersuchungen sich durch alle übrigen Bände der Gesamtausgabe reichlich hindurchziehen. Die Religionsphilosophie nimmt in dem Systeme unseres Denkers eine so grosse Bedeutung ein, dass Einige sich zu der Behauptung berechtigt glaubten, eigentlich Bedeutendes habe derselbe nur in der Religionsphilosophie geleistet. Es fragt sich, ob jene Forscher heute noch diese Behauptung zu wiederholen sich getrauen würden, nachdem ihnen die Leistungen Baader's vollständiger bekannt geworden sind, als sie es zur Zeit ihrer voreiligen Behauptung gewesen sein konnten. Mit Recht kann man nur so viel behaupten, dass die Leistungen Baader's in der Religionsphilosophie jene in den übrigen einzelnen philosophischen Wissenschaften insofern überwiegen, als

er in den letzteren die gewonnenen Principien weniger weit in das Einzelne hin entwickelte. Grundfalsch wäre es zu behaupten, dass er nicht für alle philosophische Wissenschaften die Principien aufgestellt habe, oder dass diese Principien für die Fortbildung der Philosophie von geringerem Belange seien. Sogar die Aesthetik, welche doch Baader am wenigsten ausgebildet hat, geht durch ihn in Rücksicht der obersten Principien einer Umgestaltung entgegen, für welche die rechten Männer nicht allzulange auf sich warten lassen werden. Für die Philosophie der Geschichte hat Baader Tieferes geleistet, als irgend ein deutscher Philosoph, wofür hauptsächlich auf die beiden Schriften: Ueber die Opfer, und: Die Revision der Hegel'schen Philosopheme nebst zehn Thesen aus einer religiösen Philosophie, verwiesen werden kann. Es vermindert sein Verdienst nicht, wenn er in dieser wie in anderen Zweigen der Philosophie sich auf seine Vorgänger, J. Böhme und St. Martin, stützt. Denn es ist kein neuerer Philosoph, der nicht von älteren Philosophen gelernt und auf ihnen fortgebaut hätte, und überdiess hat kein Anderer in J. Böhme und St. Martin zu finden vermocht, was Baader in ihnen gefunden hat, so wie er nirgends mit einem äusserlichen Aufnehmen sich begnügt, sondern Alles mit selbständigem und originellem Geiste verarbeitet hat. Die vielen wörtlichen Citate aus den Schriften dieser Forscher beweisen hiegegen nichts, denn sie dienen nur zur Erläuterung des von Baader principiell Erkannten und Nachgewiesenen.

Die Religionsphilosophie steht aber allerdings bei unserem Forscher im Vordergrunde seines Systems, so wie von den sonstigen bedeutenden Systemen der Philosophie das eine in der Logik, ein anderes in der Metaphysik, ein drittes in der Ethik, ein viertes in der Staatsphilosophie, wieder ein anderes in der Aesthetik und abermal ein anderes in der Philosophie der Geschichte am meisten hervorragt. Baader bildete die Religionsphilosophie am umfassendsten aus, weil diese philosophische Wissenschaft den philosophischen Systemen seiner Zeit gegenüber am meisten noth that, und weil er hoffen konnte, der Eigenthümlichkeit seiner Principien in den übrigen philosophischen Wissenschaften am sichersten, wenn auch nicht am raschesten, Eingang zu verschaffen. Freilich

musste auch für eine religiöse Philosophie d. h. für eine Philosophie, die es sich nicht zur Aufgabe machen konnte, bloss in der Religionsphilosophie religiös zu denken, in den übrigen Zweigen der Philosophie aber nicht, die Religionsphilosophie für den Urheber dieses religiösen Systems am meisten Anziehungskraft haben, obgleich Baader sicher die übrigen Zweige der Philosophie nicht minder weit ausgebildet haben würde, wenn er nicht erst im späteren Lebensalter als Universitätslehrer und erst von da an in grösserem Maassstabe als Schriftsteller aufgetreten wäre.

Die vier Bände der Religionsphilosophie Baader's treten zu einer Zeit an das Licht, wo die Philosophie, nachdem die Systeme Kant's, Fichte's, Schelling's, Hegel's und Herbart's an ihren eigenen Widersprüchen zu Grunde gegangen oder doch merklich um ihr Ansehen gekommen sind, sich in mancherlei, zum Theil sehr beachtenswerthen, jedoch meistens noch mehr oder minder synkretistischen Neubildungen versucht, die aber wegen des Mangels jener energievollen geistigen Macht, welche nur die wahrhaft organische Einheit einer dem ächten Genie entsprungenen Weltanschauung gewährt, sich die Geister in ausgedehnterem Maasse nicht zu erobern vermögen. Mitten in diesem Gesunkensein des Ansehens der hervorragenderen Systeme und somit der Philosophie überhaupt wähnt der Materialismus seine Zeit gekommen und schickt sich an, ohne viele Umstände und sonderliche Mühe das von den streitenden Kämpfern nicht mehr wie vormals behauptete Feld zu besetzen. Zugleich treten von philosophischer Seite zwei Denker auf, deren Jeder die ganze Zukunft für sich zu haben wähnt.

Der eine Denker ist Schelling, der mit der letzten Gestalt seiner Philosophie erst nach seinem Hinscheiden die wissenschaftliche Welt bedenken und bewegen wollte. Die neuschelling'sche Philosophie ist durch den Tod Schelling's frei geworden und wird demnächst, wie man vernimmt, in drei oder fünf Bänden — die Angaben variiren — an das Licht treten.

Ein so genialer Geist, wie Schelling, kann schwerlich auch in den letzten Decennien seines Lebens etwas Anderes zu Stande gebracht haben, als was auf die volle Beachtung der Lebenden den gegründetsten Anspruch erheben darf, und diesen würden wir

ihm mit allem Feuer und mit aller Ausdauer zu erstreiten suchen, wenn diess irgend, was nicht der Fall ist, nöthig wäre. Schelling bleibt unter allen Umständen eine der hervorragendsten Gestalten in der Geschichte der Philosophie. Er hat dem Pantheismus in einer geistreicheren, wenn auch nicht consequenteren, gewissermaassen edleren und erhabeneren, begeisternderen Weise gehuldigt, als vielleicht irgend einer seiner pantheistischen Vorgänger oder Nachfolger; er hat dem Pantheismus, der freilich, sofern er die Persönlichkeit Gottes leugnet, an sich gemüth-, herz- und seelenlos ist, so viel Herz und Seele geliehen, als er in ihm wenigstens zu finden das Bedürfniss hatte, um ihn nicht von vornherein als eine vernunftwidrige und seelenraubende Ausgeburt des Irrthums und der Verkehrtheit zu erkennen und von sich zu weisen. In ihm hat sich endlich die Macht, welche der Pantheismus über den deutschen Geist gewonnen hatte, gebrochen, und er hat von da an über den Pantheismus hinaus auf einen tieferen als den vormals herrschenden abstract idealistischen Theismus hingewiesen, den er nur voll und ganz und nicht bloss mit halber, von Reminiscenzen seines früheren Systems einigermaßen beherrschter Seele hätte ergreifen müssen, um, wenn auch nicht der erste Begründer, so doch der hervorragendste Fortbildner dieses erhabenen Theismus zu werden. Denn der erste Begründer, Verkündiger und, wenn auch nicht eigentlich Entdecker dieses höheren Theismus der neueren Zeit, welcher, wenn nicht alle Zeichen trügen, die Philosophie einer nicht sehr fernen Zukunft sein wird, und in welcher sich die geistvollsten und edelsten Denker aller gebildeten Nationen in nicht allzu ferner Zeit vereinigen dürften*), war, wie wir

*) Es versteht sich, dass man eine solche Erwartung nur in Bezug auf die Hauptgrundlagen hegen kann. In Bezug auf diese aber dürfte die Erwartung nicht zu hoch gespannt sein, wenn wir glauben, dass die weitüberwiegende Anzahl der auf christlichem Boden wurzelnden Philosophen und Theologen in nicht allzu ferner Zeit in ihnen sich einigen werde, und hieraus dürften alsdann gewichtige Folgen sich ergeben. Die nicht christliche Philosophie dürfte sich alsdann nur um so schärfer von der christlichen trennen und eben darum der Deismus, Pantheismus und Hylozoismus in den ausgebildetsten Materialismus übergehen, so dass sich zuletzt nur der höhere Theismus und der Materialismus wie Christenthum und Antichristenthum gegenüberstehen werden.

bereits anderwärts gezeigt haben, Baader, und diess bereits zu einer Zeit, wo Schelling noch tief in den Banden des Pantheismus verstrickt lag, und derselbe Baader war es, durch dessen gewaltigen Einfluss Schelling aus seiner Verstrickung in den Pantheismus am mächtigsten aufgerüttelt wurde. Statt aber Baader's Theismus in seiner ganzen Tiefe zu ergreifen, brachte er es nur zu einer Näherung, die verschiedene Stadien durchlief, wobei sich das wenig Erfreuliche zutrug, dass der Baader früher persönlich befreundete Schelling in demselben Grade ihm sich persönlich entfremdete, als er sich demselben principiell näherte. Die Wissenschaft würde unstreitig grossen Gewinn davon gehabt haben, wenn zwischen Baader und Schelling ein ähnliches Verhältniss statt gefunden oder vielmehr Dauer gehabt hätte, wie zwischen Göthe und Schiller. Viele Jahre hindurch, während des ersten Aufenthaltes Schelling's in München vom Jahre 1806 — 1820, waren beide Philosophen sich ziemlich nahe befreundet, obgleich in den ersten Jahren dieser persönlichen Berührung Schelling noch mit Enthusiasmus seinem Pantheismus huldigte, indess Baader längst die innere Hohlheit dieses wie jeder anderen Form des Pantheismus durchschaut und die Höhe und Tiefe des philosophischen Standpunctes erreicht hatte, welchen er in seinen späteren wie in seinen früheren Schriften vertrat. Wenn sich dieses freundschaftliche Verhältniss später, als Schelling nach Erlangen gegangen war, löste, so gab nicht Baader, sondern Schelling die erste Veranlassung dazu. Schelling hatte schon von der ersten Bekanntschaft mit Baader eine Art von Bewusstsein davon, dass dieser geniale Geist ihm an Tiefsinn wie an vorgeschrittener Einsicht in das Geheimniss der Dinge überlegen sei; er wurde immer mehr von dem Vorgefühle ergriffen, dass dieser tiefsinnige Geist ihn und seine Leistungen überflügeln würde. Es bemächtigte sich seiner stolzen, ruhmbegierigen Seele eine nicht zu lobende Eifersucht, welche ihn noch in Erlangen zu ganz unpassenden Aeusserungen über Baader hinriss, die ihn später zu München verleitete, den entschiedensten Schülern Baader's nach Kräften jede mögliche Hemmniss entgegenzusetzen, Baader selbst in seinen Vorlesungen namentlich durch gehässige und verhaltenen Zorn athmende (wie

uns damals dünkte, nicht treffende) Seitenhiebe und Ausfälle auf St. Martin zu discreditiren, und die ihn endlich zu Berlin in seinem letzten Lebensjahre in kläglich unedler Weise dem Versuche einer Förderung der Gesamtausgabe der Werke Baader's sich widersetzen liess *).

Man wird uns nicht den Vorwurf machen können, dass wir mit unseren Ansichten und Nachweisungen über das wahre Verhältniss der Lehren Baader's zu jenen Schelling's gewartet hätten, bis Schelling die Augen geschlossen und nichts mehr darauf zu entgegnen vermocht hätte. Vielmehr übergaben wir unsere urkundlichen Nachweisungen über jenes Verhältniss sammt unseren Erläuterungen bereits vor vollen vier Jahren in unserer Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kleinen Schriften Baader's (Leipzig, Bethmann, 1850), die auch in besonderem Abdrucke gleichzeitig

*) Diese Widersetzlichkeit Schelling's gegen das Zustandekommen der Gesamtausgabe der Werke Baader's wäre im schlimmsten Sinne des Wortes illiberal und schnöde gewesen, wenn Baader auch lange noch nicht die ihm von uns beigelegte Bedeutung hätte, sie war aber um so niedriger, je mehr Schelling wissen musste, welche ausserordentlichen Schätze tieferer theistischer Erkenntniss in Baader's Schriften enthalten seien. So lange nicht das Gegentheil erwiesen ist, werden wir das, was neuerlich öffentliche Blätter als das Testament Schelling's gebracht haben, in seiner zweiten Hälfte für unächt oder für verfälscht halten. Denn wenn es ächt wäre, d. h. wenn Schelling wirklich erklärt haben sollte, dass er sich niemals an der Lehre von Gott als überweltlichem absoluten Geiste, von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele und der Göttlichkeit Christi im positiven Sinne gestossen habe, und dass das einzige Motiv, welches ihn geleitet habe, wenn er vor vierzig Jahren dem Pantheismus das Wort geredet, dieses gewesen sei, zu erproben, ob die menschliche Vernunft im Stande sein werde, sich ohne alle Hilfe der Religion aus diesem Irrsale der Mysterien(?), welche die Basis der Philosophie sein soll(?), herauszufinden, und ob der Mensch im Stande sein werde, vom Christenthum abgelöst, die übernatürlichen Wahrheiten zu behandeln, ohne Furcht sich gänzlich zu verirren; so würden wir zwar nicht glauben, dass Schelling wirklich vor vierzig Jahren und mehr von diesem Motiv geleitet worden sei, wohl aber würden wir annehmen müssen, dass er in seinem Alter im Geiste so zurückgegangen, dass er nicht mehr wusste, was er in seiner Jugend wollte und erstrebte, wenn man nicht noch etwas Schlimmeres folgern wollte.

erschien unter dem Titel: Fr. v. Baader in seinem Verhältnisse zu Hegel und Schelling &c. Von da an illustriren wir dasselbe Thema nach den verschiedensten Seiten hin in den Einleitungen und Anmerkungen zu den vier ersten Bänden der Werke Baader's, wo immer uns eine Veranlassung, dieses Thema zu berühren, sich schicklich darbot. Dennoch ist uns nicht bekannt geworden, dass Schelling irgend etwas darüber oder dagegen geäußert hätte, obgleich es nicht wahrscheinlich, vielmehr sehr unwahrscheinlich ist, dass er gar keine Kenntniss davon sollte erhalten haben. Wir behaupten indessen nur, dass Schelling, wenn er Kenntniss davon hatte, schwieg, weil er ein Zugeständniss nicht machen wollte, eine Widerlegung aber nicht geben konnte; wenn er aber keine eingehende Kenntniss davon nahm, so kann diess kaum anders als absichtlich geschehen sein, um sich über diese lästigen Dinge nicht äussern zu müssen; denn die blosse Kenntniss des Vorhandenseins jener Beleuchtung kann ihm fast unmöglich gemangelt haben. Indessen bedarf es allerdings eines Zugeständnisses von Seite Schelling's nicht. Ein solches hätte ihm selbst wohl Ehre machen können; dessen Unterlassung aber kann der Wahrheit der von uns gegebenen Nachweisungen keinen Abbruch thun. Sie liegen vor Jedermanns Augen, der lesen und verstehen kann und will. Unser Versuch, Baader als den Begründer des neueren höheren Theismus nachzuweisen und Schelling gegen ihn rücksichtlich der Priorität und der Tiefe der Begründung in den Hintergrund treten zu lassen, hätte der wissenschaftlichen Welt, welcher man in fast allen Compendien der Geschichte der Philosophie und in hundert anderen Schriften vorgetragen hatte, Baader gehöre zur Schule Schelling's und sei höchstens ein einigermaassen eigenthümlicher Seitenzweig des Schellingianismus*), als ein unerhörtes Attentat

*) Wenn Gockel in seiner kürzlich erschienenen Schrift: Encyclopädische Einleitung in die Philosophie, welche ihrem Zwecke im Ganzen recht gut entspricht, Baader immer noch zur Schule Schelling's rechnet, so würde er diess sicher nicht gethan haben, wären ihm unsere Nachweisungen bekannt geworden. Man sieht, wie lange die bedächtigen Deutschen brauchen, bis sie von bedeutenden Erscheinungen, wenn sie nicht gleich von den Beherrschern der Presse ausposaunt werden, Kenntniss erhalten.

erscheinen müssen, welches nicht ungestraft hätte bleiben können, wenn nach der Beschaffenheit der Beweisstellen etwas Erkleckliches gegen dasselbe auszurichten gewesen wäre. Da nun seit vier Jahren nicht eine einzige Stimme sich gegen die Wahrheit unserer Nachweisungen erklärt hat, da vielmehr Alle, die sich privatim oder öffentlich über diese Sache ausgesprochen haben, in der Hauptsache die Unwiderleglichkeit unserer Behauptungen einräumten, so sehen wir diese Streitfrage als erledigt an, und ergeben uns der eben so ruhigen als festen, zuversichtlichen Erwartung, dass unsere Aufhellung über das Verhältniss Baader's zu Schelling und die Stellung Baader's überhaupt zu den Systemen seiner Zeit mächtig dahin wirken wird, dass die genialen Schriften dieses tief sinnigen Denkers gründlicher und umfassender als bisher werden studirt werden. Mehr ist nicht nöthig, um die Weltanschauung Baader's über alle unsere Systeme der Philosophie, soferne sie von ihr wesentlich verschiedene, ihr widersprechende Richtungen einschlagen, siegreich zu machen und die Ideen dieses Systems als eine weltumgestaltende Macht wirksam werden zu sehen. Die nachgelassenen Schriften Schelling's, deren Erscheinen wir bald möglichst wünschen, werden aller Wahrscheinlichkeit nach nur die Wirkung haben, den Lehren Baader's die Wege zu bereiten.

Der zweite Denker, der die Zukunft für sich zu haben meint, ist A. Schopenhauer. Dieser Philosoph hat neulich die Entdeckung gemacht, dass ihn das Publicum entdeckt, endlich entdeckt hat*), nachdem seine Hauptschrift: Die Welt als Wille und Vorstellung, bereits vor 45 Jahren das Licht der Welt erblickt hat. Dass er übrigens schon etwas früher als im laufenden Jahre entdeckt worden ist, ergibt sich aus dem Umstand, wie uns dünkt, dass diese Schrift schon im Jahre 1844, also vor zehn Jahren, die zweite Auflage erlebt hat, welcher ein Ergänzungsband als zweiter beigegeben worden ist, der die Aufmerksamkeit des Denkers eher in noch höherem Maasse in Anspruch nimmt als der erste. Wenn sich Schopenhauer so bitter beklagt, so lange ignorirt worden zu sein, so ist es auch damit wenigstens

*) Ueber den Willen in der Natur. Zweite verb. u. verm. Auflage. (Frankfurt, Hermann'sche Buchh. 1854.) Vorr. p. VII.

nicht so arg als er es macht *). Man hat seine Schriften vielfach schon von Anfang ihres Erscheinens an gelesen, man hat aber den Grundgedanken seines Systems verfehlt gefunden und darum grosses Aufheben von demselben nicht gemacht. Herbart hat seiner Schrift gleich nach ihrem Erscheinen im 3. Stücke der Zeitschrift: Hermes 1820, eine geistreiche Recension gewidmet **), und wenn gleich die in derselben enthaltene Kritik der Lehre Schopenhauer's wohl dazu beigetragen haben mag, Vielen diese neue Lehre in ihrem wahren Lichte erscheinen zu lassen, so kann doch Niemand mit Grund behaupten, dass Herbart die Absicht verfolgt habe, die Aufmerksamkeit der Forscher von Schopenhauer abzulenken und die Forscher von dem Studium seiner Schrift zurückzuschrecken. Vielmehr hat Herbart schon damals nahezu die Summe dessen erschöpft, was man an Schopenhauer's Eigenthümlichkeit zu loben und zu rühmen geneigt sein kann, indem er ihn trotz seiner principiellen Gegnerschaft einen wirklich ausgezeichneten Denker und Schriftsteller nennt, von seinem Werke rühmt, dass es das Nachdenken stark und von mehreren Seiten anrege und diess in einer geistreichen Weise vollbringe, welche ihm eine Vergleichung mit Lessing und Lichtenberg nahe legt. Ja er steht nicht an, ihn in der Classe derer, welche, von der Kantischen Philosophie ausgehend, sich bemühten, dieselbe nach ihrem eigenen Geiste zu verbessern, während sie von den Lehrsätzen derselben sich weit entfernten, für den klarsten, gewandtesten und geselligsten (?) zu erklären. Insbesondere, rühmt Herbart, sei wohl äusserst selten eine reiche Belesenheit so mannigfaltig und so glücklich benutzt worden, um speculative Gegenstände lichtvoll darzustellen, als in dem genannten Werke, und endlich nennt er es ein höchst lesenswerthes Buch, dessen Studium in einem ganz vorzüglichen Grade empfohlen werden dürfe, nicht zwar zur Annahme des vorgetragenen Lehrbegriffs, wohl aber zur Uebung des Denkens, die niemals weit genug ge-

*) Was übrigens versäumt worden sein sollte, wird nun bald so gründlich nachgeholt sein, dass die Schopenhauer'sche Philosophie nur wenig Eingang finden wird.

**) Vergl. Herbart's sämtliche Werke XII, 369—391.

trieben werden könne und für die man die mannigfaltigsten Gelegenheiten aufsuchen müsse. Nicht genug, Herbart erwies Schopenhauer so viel Achtung, dass er auch dessen zwei frühere kleine Schriften besprach und wörtlich sagte: „Herr Sch. hat früherhin ein paar kleine Schriften herausgegeben, auf welche er sich häufig beruft und welche Rec. seiner Schuldigkeit gemäss sich angeschafft hat. Denn es ist nichts anderes als unerlässliche, sich ganz von selbst verstehende Schuldigkeit, — und zwar sowohl gegen das Publicum als gegen den Schriftsteller, — dass der Beurtheiler einer philosophischen Schrift die verschiedenen Werke des Autors, wenigstens die wichtigeren und die, welche sich aufeinander beziehen, beisammen habe und sie nach Materie und Form vergleiche.“ Hatte denn nun Herbart — der entschiedene, aber unleugbar höchst ehrliche Gegner Schopenhauer's — nicht gleich Anfangs Alles gethan, was nur geschehen konnte, um die Aufmerksamkeit des gelehrten Publicums auf das neue System zu lenken und auch von anderen Seiten her eine ernste Prüfung zu veranlassen? Wieviele Philosophen waren denn so glücklich, gleich bei ihrem ersten Auftreten von einem der namhaftesten Denker ihrer Zeit mit aller Ehrlichkeit beurtheilt worden zu sein? Wäre Schopenhauer's System ein System von bedeutender Tragweite, so hätte es fast unfehlbar gleich bei seiner Geburt in den Vordergrund treten müssen, besonders da seine compendiöse Abrundung und seine anziehende und, so weit es sein in sich widerspruchsvoller Standpunct verträgt, ausgezeichnet klare Darstellungsart dem Verständniss keine bedeutenden Schwierigkeiten entgegensetzte. Aber eine solche Tragweite besass es nicht und besitzt es nicht. Man bemerkte zu gut, dass man es in diesem Systeme doch nur mit einem von Kant aus zu Spinoza und bis zu dem indischen Buddhismus in seiner niedrigsten Form zurückgeschraubten atheistischen Monismus zu thun habe, der im Grunde nur als eine bei aller Energie und bei allem Geiste misslungene Variation des Spinozismus gelten konnte *). Nun, der Variationen des Spinozismus hatte man schon damals in Deutschland übergenug und

*) Hatte diese Behauptung im Wesentlichen Herbart schon im J. 1820 ausgesprochen, so sehen wir dieselbe im J. 1854 in der neuesten Beur-

es konnte daher keinem vernünftigen Menschen einfallen, ein großes Gewicht und vollends ein so enormes, wie ihr Urheber verlangt, auf diese neue Variation zu legen. Erst nach etwa drei bis vier Jahrzehnte hindurch mit bewunderungswürdiger Ausdauer von Schopenhauer fortgesetztem unerhörtem Geschrei über absichtliches Ignorirtwerden und wohlberechnete Unterdrückung seiner genialen, man sollte glauben, fast übermenschlichen Leistungen, ist es ihm endlich gelungen, einige jüngere Forscher, meist aus der Hegel'schen Schule, zu der im Angesichte des heutigen Standes der Philosophie unglaublichen Verblendung zu berücken, den Schopenhauerianismus aufzupflanzen und als das bis dahin unerreichte Maass der menschlichen Weisheit auszuposaunen. Während Schopenhauer bis auf die neueste Zeit nicht aufhörte, sich über Mangel an Beachtung zu beklagen, ist doch in allen seinen Schriften nicht eine Zeile anzutreffen, in welcher er jener Recension Herbart's gedächte, wäre es auch nur um einige seiner gewohnten Schmähungen und dictatorischen Nichtigkeitserklärungen auszustossen. Dennoch ist es unglaublich, dass er sie nicht sollte gekannt haben*), und es wäre sonderbar, wenn er vorgeben sollte, sie sei so geringfügig, dass er sie nur mit schweigender Verachtung hätte behandeln können. Denn jene Recension ist weder verächtlich, noch geringfügig, sondern sie hat bereits mit eindringendem Scharfsinne der Lehre Schopenhauer's das Schwanenlied gesungen. Wir lassen dahin gestellt sein, ob ihm die Kenntniss derselben den Vorwurf der Querköpfigkeit gegen Herbart eingegeben hat. Nur so viel ist gewiss, dass Schopenhauer die Kritik Herbart's nicht

theilung des Schopenhauer'schen Princips ebenso von Ulrici vertreten. S. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Neue Folge XXV, 1, S. 109. Ueberhaupt ist die Abhandlung Ulrici's in dieser Zeitschrift (S. 94—114) allein schon stark genug, um das Geschrei über die Unvergleichlichkeit der Schopenhauer'schen Philosophie mit einemmale niederzuschlagen, indem es die Unhaltbarkeit derselben mit Evidenz darthut.

*) Ebenso wenig hat, so weit unser Wissen reicht, und wir glauben doch so ziemlich alle Schriften dieser kleinen aber nicht einflussreichen Partei zu kennen, irgend ein Anhänger Schopenhauer's von jener Recension Herbart's Notiz genommen, was unter allen Umständen als unerlaubt bezeichnet werden muss.

widerlegt hat und auch heute nicht im Stande sein würde, sie befriedigend und überzeugend zu widerlegen. Wir stehen bekanntlich der (atheistischen) Metaphysik wie der (deistischen) Glaubenslehre Herbart's, die schon von vornherein mit einander im Widerspruche sind, so scharf entgegen, als andererseits allen Variationen des Pantheismus und des Naturalismus, aber zu leugnen ist nicht, dass Herbart die inneren Widersprüche des Pantheismus bis zu dem Irrthum, der ihm mit dem Pantheismus gemein ist, mit eminentem Scharfsinn aufgedeckt hat, und der Sache nach ist Schopenhauer's Lehre eben auch Pantheismus, wenn er gleich diese Benennung, aber auch nur die Benennung, nicht die Sache selbst — das *ἐν καὶ πᾶν* — perhorrescirt. Und so hat denn Herbart auch Schopenhauer's Lehre, die er nicht ohne Grund als eine Variation des Spinozismus ansah, zwar nur kurz, wie es in einer Recension nicht anders sein konnte, aber entscheidend widerlegt, und wer diese scharfsinnige Recension unbefangen und genau mit dem recensirten Werke vergleicht und beide sorgfältig prüft, wird sicher zu der Erkenntniss und Ueberzeugung gelangen, dass auf dem Wege Schopenhauer's kein Heil für die Philosophie zu finden ist. Höchstens kann man zugeben, dass Schopenhauer's Richtung auf Erforschung des Wesens des Willens dem abstracten Idealismus gegenüber die Philosophie zu einem tieferen Realismus hinzudrängen geeignet ist. Dieses Urtheil verhindert nicht im Geringsten die Anerkenntniss, dass Schopenhauer ein Mann von genialer Begabung, von ausgebreiteter Gelehrsamkeit, von ausgezeichnete Kunst anziehender und geschmackvoller Darstellung ist, dass seine Werke eine Fülle der anregendsten Gedanken, geistreicher Bemerkungen und nicht selten vollkommen wahrer Behauptungen enthalten. Seinen, wenn auch nicht bis zu den letzten Gründen vordringenden, doch vielfach scharfsinnigen und geistreichen Widerlegungen der Atomistik, des Materialismus, der Leugnung der Lebenskraft &c. haben wir schon anderwärts Zeugniss abgelegt*) und wir können es nur willkommen heissen, dass

*) Es ist eine Folge seiner Antiatomistik und seines Antimaterialismus, dass er sich abmüht, der Teleologie in seinem System eine Stelle

er in der zweiten Auflage seiner Schrift: Ueber den Willen in der Natur, dieser Verwerfung einen neuen kräftigen, vielleicht zu kräftigen Ausdruck leiht. Wir würden uns zwar nie haben entschliessen können, einen solchen überaus herben Ton anzustimmen, müssen aber gestehen, dass er im Angesichte der zum Theile wahrhaft grässlichen Wirthschaft des Materialismus, wie sie gegenwärtig in Deutschland, besonders unter den Naturforschern und Medicinern, getrieben wird, nicht ganz unverdient ist.

Wir glauben unseren Lesern, deren vielen die erwähnte Schrift Schopenhauer's nicht so bald, vielleicht nie, zu Gesicht kommen möchte, und deren wieder Andere dadurch angeregt werden dürften, sich die nicht umfangreiche Schrift zu verschaffen, einen Dienst zu erweisen, wenn wir ihnen hier die in ihrer Art merkwürdige geharnischte Erklärung Schopenhauer's mittheilen. In der Vorrede zu der zweiten Auflage der genannten Schrift äussert er nemlich, nachdem er seine Freude darüber ausgedrückt hat, dass es ihm nach 19 Jahren beschieden worden, auch an seine kleine Schrift über den Willen in der Natur die zweite nachbessernde Hand legen zu können, Folgendes: „Aber auch im Allgemeinen ist es ein gutes Zeichen, dass der Buchhandel eine neue Auflage dieser Schrift verlangt hat, indem es auf Antheil an ernstlicher Philosophie überhaupt deutet und bestätigt, dass das Bedürfniss wirklicher Fortschritte in derselben zu jetziger Zeit dringender, als je, fühlbar wird. Dieses aber beruht auf zwei Umständen. Einerseits nemlich auf dem beispiellos eifrigen Betriebe sämtlicher Zweige der Naturwissenschaft, welcher, grösstentheils von Leuten geleitet, die nichts ausserdem gelernt haben, droht, zu einem

zu sichern. Allein sie hat ihren Grund nur in der subjectiven Beschaffenheit des Intellects und geht das Ding an sich den éinen blindwirkenden Willen gar nichts an und bedeutet also an sich selbst so viel wie Nichts. Dennoch benützt er den hohlen Schein der Teleologie seines Systems dazu, auf die Materialisten wegen ihrer Ateleologie den Vorwurf der Geistlosigkeit und des Stumpfsinns zu häufen, ohne auch nur zu ahnen, dass er hiemit sich selbst und seinem System indirect das Urtheil spricht. Mit staunenswerther Gelehrigkeit spricht der freie Geist Frauenstädt's dem grossen Meister den completten Unverstand nach.

crassen und stupiden Materialismus zu führen, an welchem das zunächst Anstössige nicht die moralische Bestialität der letzten Resultate, sondern der unglaubliche Unverstand der ersten Principien ist, da sogar die Lebenskraft abgeleugnet und die organische Natur zu einem zufälligen Spiele chemischer Kräfte erniedriget wird. Solchen Herren vom Tiegel und der Retorte muss beigebracht werden, dass blosse Chemie wohl zum Apotheker, aber nicht zum Philosophen befähigt; wie nicht weniger gewissen anderen, ihrem Geiste verwandten Naturforschern, dass man ein vollkommener Zoolog sein und alle sechzig Affenspecies an Einer Schnur haben kann, und doch, wenn man ausserdem nichts, als etwa nur noch seinen Katechismus, gelernt hat, im Ganzen genommen, ein unwissender, dem Volke beizuzählender Mensch ist. Diess ist aber in jetziger Zeit ein häufiger Fall. Da werfen sich Leute zu Welterleuchtern auf, die ihre Chemie, oder Physik, oder Mineralogie, oder Zoologie, oder Physiologie, sonst aber auf der Welt nichts gelernt haben, bringen an diese ihre einzige anderweitige Kenntniss, nemlich was ihnen von den Lehren des Katechismus noch aus den Schuljahren anklebt, und wenn ihnen nun diese beiden Stücke nicht recht zu einander passen, werden sie sofort Religionsspötter und demnächst abgeschmackte, seichte Materialisten. Dass es einen Plato und Aristoteles, einen Locke und zumal einen Kant gegeben hat, haben sie vielleicht ein Mal auf der Schule gehört, jedoch diese Leute, da sie weder Tiegel und Retorte handhabten, noch Affen ausstopften, keiner näheren Bekanntschaft werth gehalten; sondern, die Gedanken zweier Jahrtausende gelassen zum Fenster hinauswerfend, philosophiren sie aus eigenen reichen Geistesmitteln, auf Grundlage des Katechismus einerseits und der Tiegel und Retorten oder der Affenregister andererseits, dem Publico etwas vor. Ihnen gehört die unumwundene Belehrung, dass sie Ignoranten sind, die noch Vieles zu lernen haben, ehe sie mitreden können. Und überhaupt Jeder, der so mit kindlich naivem Realismus in den Tag hinein dogmatisirt über Seele, Gott, Weltanfang, Atome u. dergl. m., als wäre die Kritik der reinen Vernunft im Monde geschrieben und kein Exemplar derselben auf die Erde gekommen, — gehört eben zum Volke:

schickt ihn in die Bedientenstube, dass er dort seine Weisheit an den Mann bringe.“

Wenn man absieht von der herben und überderben Form, in der sie gegeben ist und die wir nicht vertreten wollen, so kann man nicht in Abrede stellen, dass in dieser Lection viel Wahres gesagt ist.

Wir unsererseits sind nicht gemeint, in Abrede zu stellen, dass sich unter den heutigen Materialisten Männer befinden, welche sich durch umfassende Kenntnisse und bedeutende Geisteskräfte auszeichnen, und sogar Einzelne, die ein entschieden sittliches Streben bezeugen. Wenn gleich der Materialismus der Ethik keinerlei Basis gewährt, vielmehr ihr jede Stütze entzieht, so ist doch wenigstens subjectiv noch ein nicht geringer Unterschied z. B. zwischen einem C. Vogt und einem Burmeister. Je mehr sich C. Vogt der Consequenzen des Materialismus bewusst ist, um so negativer verhält er sich zur Ethik, und um so offener tritt seine Frivolität auf. In der consequenten Verfolgung seines Materialismus geht er so weit, geradezu zu sagen: „— Der freie Wille existirt nicht, und mit ihm nicht eine Verantwortlichkeit und eine Zurechnungsfähigkeit, wie sie die Moral und die Strafrechtspflege und Gott weiss noch wer uns auferlegen wollen. Wir sind in keinem Augenblicke Herren über uns selbst, über unsere geistigen Kräfte, so wenig, als wir Herren sind darüber, dass unsere Nieren eben absondern oder nicht absondern sollen“ *).

Dagegen sticht die Erklärung Burmeister's, der den Materialismus nicht weniger bestimmt ausspricht, auffallend ab, wenn derselbe am Schlusse seiner Geschichte der Schöpfung (5. Aufl. S. 592) sagt: „Wie endlich auch diese Störungen (der Erdbildung) ausgeglichen und die heutigen Oberflächenverhältnisse erreicht worden waren, erscheint der Mensch auf der Erde, die Krone der Schöpfung und ihr Herr, wegen des geistigen Lebens, der Selbstbetrachtung und sittlichen Freiheit, die sein unterscheidendes Erbtheil aus-

*) Bilder aus dem Thierleben von C. Vogt, S. 445. Man vergleiche Menschenschöpfung und Seelensubstanz von Rudolph Wagner (Göttingen, Wigand 1854), S. 20 ff.

machen. Durch sie zu einer selbständigen Fortbildung und höheren geistigen Entwicklung befähigt, hat er sich je nach den Oertlichkeiten seiner Heimath und den mannigfachen Veranlassungen, welche aus ihm selber im Zusammenleben der Individuen entspringen, dieses Vorzuges würdig gezeigt oder nicht; er ist theils auf der ersten untersten Stufe fast thierischer Rohheit stehen geblieben, oder zu der intellectuellen, sittlichen und religiösen Ausbildung emporgestiegen, mit welcher als dem mühsamen Erwerbe von drei Jahrtausenden ausgerüstet, gegenwärtig die romanischen, germanischen und slavischen Nationen dastehen. Obwohl zarteren Körperbaues als viele der übrigen Völkerschaften, zeichnen sich die genannten durch eine seltene Stärke ihres Geistes aus, und sind eben desshalb dazu berufen worden, die Herrschaft der Welt zu führen und das übrige Geschlecht zu leiten. Der Wetteifer, worin sie ihre Bestimmung, die geistigen Vorkämpfer der Menschheit zu sein, gebracht hat, ward für sie ein bleibender Sporn, die mühsam errungene Höhe weiter zu behaupten; aber auch oft die verheerende Gewalt, welcher sie theilweise schon erlagen und ferner erliegen werden, wenn sie die Mässigung und Selbstbeherrschung, zu denen, als den natürlichen Grundlagen aller wahren Gesittung, ihre eigene Bildungsstufe sie auffordert, aus den Augen verlieren. Es sind diese Lehren des Christenthums, worauf sich seine Verheissung als Weltreligion gründet, eine Verheissung, die in Erfüllung gehen wird, sobald dasselbe von den Fesseln der Hierarchie und des Aberglaubens völlig befreit ist. Wenn dann die Liebe, welche die Duldung jedweder Anschauungsweise, so lange sie den sittlichen Boden nicht verlassen will, von uns fordert, als das Wesen ächter Bildung alle Classen der Gesellschaft gleichmässig durchdrungen hat, wird sich die Menschheit dem Ziele ihrer Aufgabe nahen, wandelnd, vom Wahne erlöst, im Lichte der Wissenschaft, die sie geboren, und gehoben vom Selbstbewusstsein der Freiheit, die sie errungen hat. Diese letzten, höchsten Güter sich zu bewahren, sie unveräusserlich im Sinne der Völker zu befestigen und allseitig unter ihnen zu verbreiten, das wird die fernere Aufgabe derer bleiben, die sich derselben schon jetzt erfreuen.“

Muss man nicht erstaunen über die Naivetät Burmeister's, vermöge deren ihm völlig entgeht, dass der Materialismus ganz und gar unfähig ist, eine Ethik zu tragen, und dass alle diese schönen Dinge, wie Freiheit, Sittlichkeit, Tugend, Recht, Selbstbeherrschung, Herrschen über die Erde, vom Standpunkte eines sich selbst verstehenden und consequenten Materialismus lauter Phantome sind. Aeusserungen, wie jene Burmeister's, beweisen wohl, dass ihrem Urheber bei allem Verstricktsein in den Materialismus der Glaube an die sittliche Bestimmung des Menschen nicht vollends abhanden gekommen ist; sie beweisen aber nicht im Geringsten, dass dieser Glaube oder diese Ueberzeugung aus dem Wesen des Materialismus entspringt, oder auch nur verträglich mit ihm ist*). Sie machen also wohl seinem Herzen und seinem Gemüthe Ehre, nicht aber seinem Verstande. Dagegen lässt sich nicht verkennen, dass C. Vogt grössere Consequenz und also insoweit mehr Verstand zeigt, aber doch nicht so viel, um aus der Bestialität der Consequenzen des Materialismus auf die Falschheit seines Princip's zurückzuschliessen. Denn mit Recht hat Schelling gesagt, kein System der Philosophie (und der Materialismus ist doch auch Philosophie, wenn auch falsche) könne wahr sein, welches den sittlichen Anforderungen an den Menschen widerspreche. Wenn man nun bedenkt, dass es eine allen Materialisten gemeinsame Ansicht ist, dass das eigentliche Wesen der Dinge unergründlich sei, und man nur von den Erscheinungen wissen könne (das Einzige, wie es scheint, was sich die Materialisten

*) Diejenigen Materialisten, welche so naiv sind, die Forderungen der Sittlichkeit mit dem Materialismus für vereinbar zu halten, oder gar, wie Burmeister, zu verstehen geben, dass der Materialismus allein im Stande sei, die Menschheit zur wahren Sittlichkeit und Freiheit zu erziehen, und die es für eine Böswilligkeit oder Unwissenheit ausgeben, wenn man die Vereinbarkeit der Ethik mit dem Materialismus in Abrede stellt, oder auch nur bezweifelt, sind einfach aufzufordern, uns ihre Beweise in bündiger Form vorzulegen. Denn bis jetzt haben sie sammt und sonders über diese Vereinbarkeit nicht ein einziges verständiges Wort gesprochen, geschweige auch nur den Schatten eines Beweises geliefert. Sie werden auch keinen gültigen Beweis liefern.

von Kant gemerkt haben, und gerade das gehört zu den Radicalirrhümern Kant's), so sollte man sich doch zu der billigen Erwartung berechtigt glauben, dass ihnen noch so viel Besinnung und Besonnenheit einwohnen werde, einzusehen, dass der Materialismus, im allergünstigsten Falle, höchstens den Werth einer Hypothese in Anspruch nehmen könne, welche mindestens so viel Berechtigung habe als der absolute Idealismus, darauf hin angesehen zu werden, ob sich das Universum aus ihr erklären lasse, insolange wirklich eine andere genügende Erklärung nicht aufgestellt wäre. Aber es ist nur Unsinn, von der Ueberzeugung von der Unergründlichkeit des Wesens der Dinge aus den Materialismus als unwiderlegliche Wahrheit apodiktisch zu verkünden. Denn wenn das Wesen der Dinge unergründlich ist, so hört alle euere Weisheit jenseits der Erscheinungen auf, und es ist nur Befangenheit oder Unredlichkeit, wenn ihr behauptet, zu wissen, dass kein Gott sei, dass die Welt nicht geschaffen, dass die Materie allein unvergänglich sei und dass alle Dinge und Wesen unaufhörlich wechselnde Zusammensetzungen aus absolut einfachen und unzertheilbaren Körperchen, Atomen, seien. Dass die Materialisten unter sich übrigens nichts weniger als einig sind, haben wir an dem Beispiele Vogt's und Burmeister's gesehen. Wir wollen den immerhin wenigstens subjectiv nicht unbedeutenden Unterschied nicht herabdrücken, der statt findet zwischen jenen Materialisten, die eine offenbar frivole Gesinnung offenbaren, wie Vogt und seine Geistesverwandten, und jenen Materialisten, die, wie Burmeister und Andere, durch den Gang ihrer Studien, welcher sie tieferen philosophischen Untersuchungen entfremdet hat, durch die Macht, welche die überwiegend empirisch verfolgten sinnlichen Erscheinungen der materiellen Natur auf den Geist ausüben und durch die scheinbare Leichtigkeit und Consequenz der materialistischen Erklärungsversuche, wie gegen ihren Willen, dem Materialismus zugeführt werden. Mit dieser letzteren Classe von Materialisten ist ein wissenschaftlicher Streit möglich und nur darum schwierig, weil der Materialist seine Rückschlüsse aus den beobachteten Erscheinungen nicht weit genug fortzuführen geneigt ist, sondern bei irgend einem Gliede der Schlusskette beliebig stehen bleibt und

der Untersuchung weiter zurück oder aufwärts zu folgen verweigert. Da, wo das Denken erst recht kräftig und unverdrossen weiter schreiten sollte, hört der Materialist zu denken auf, schlummert sanft auf dem Ruhekissen seiner Meinung ein und hält den Traum dieser Meinung für das hellste Wachen. Wir wollen, um diess kurz zu zeigen, nur eine einzige Stelle aus Burmeister's Geschichte der Schöpfung hier beleuchten. In der erwähnten fünften Auflage dieses Werkes, welches unseres Lobes als eines vielseitig lehrreichen nicht bedarf, sagt Burmeister wörtlich:

„Die Form ist für jeden Naturkörper nicht bloss die wesentliche Bedingung seiner Existenz, insofern derselbe erst dadurch, dass er eine bestimmte Form annimmt, wirklich in die Erscheinung tritt, zur existirenden Wahrheit wird, sondern sie ist auch das allein Vergängliche und Zerstörbare an ihm. Hört ein Naturkörper auf zu sein, stirbt eine Pflanze oder ein Thier, so verschwindet nur diess besondere Individuum als solches; seine Materie, die Stoffe, aus denen es sich aufgebaut hatte, gehen in die amorphe stoffliche Urform zurück, sie lösen sich auf im Wasser oder in der Luft oder fallen als feste Bestandtheile zu Boden. Denn die Materie stirbt nicht, sie geht nicht unter; sie ist vielmehr unzerstörbar und ewig, sie ist von Anfang an dagewesen, sie ist über alle zeitlichen Begrenzungen hinaus. Individuum freilich wird sie nur, wenn sie eine bestimmte Form annimmt, aber vorhanden ist sie schon vor dieser Form, wenn auch oft in anderer Art und anderer Mischung. Also kurz: aller scheinbarer Untergang ist nur eine formelle Umänderung, wobei bloss stofflicher Umsatz, keine absolute Neubildung oder Vernichtung von Materie, welche überhaupt unmöglich ist, stattfindet. Denn es geht nichts auf Erden verloren, was materiellen Gehalt hat; es ändert nur die Gestalt, unter welcher es früher bestand, und wird formell ein Neues.“

Wie scheinbar klar, besonnen und bündig nimmt sich diese Stelle nicht aus! Unwiderleglich, rufen die Freunde dieser Weltanschauung aus, das heisst den Nagel auf den Kopf getroffen. Und wie schön, wie ruhig, wie umsichtig, wie überzeugend ist hier nicht in wenigen Worten die Summe aller Naturerkenntniss und

somit aller Erkenntniss ausgesprochen! Nun, wir wollen sehen, wie viel von dieser guten Meinung übrig bleibt, wenn wir erst fragen: Wo bleibt denn die Begründung der hier offenbar nur nach zufälligem Geschmacke vorausgesetzten Erkenntnistheorie, vermöge deren ihr z. B. Form und Materie an den Körpern als unbedingt gültige Begriffe unterscheidet, ohne uns einen positiven Begriff weder von der Einen noch von der Anderen zu geben, am wenigsten aber von ihrem Verhältnisse zu einander, eben so wenig davon, ob man auch in der That gültig von Körpern sprechen könne. Aber auch zugegeben, dass man Körper als wirklich existirend anerkennen muss, zugegeben, dass Form und Materie unterschieden werden muss, wisset Ihr uns etwas Verständiges und Verständliches über deren Verhältniss zu sagen? Ihr könnet doch die Körper nicht aus Form und Materie wie aus zwei Bestandstücken bestehen lassen, wenn auch jene ein ideelles und nur diese ein reelles Bestandstück wäre, denn diese Annahme führte gegen euere Absicht auf einen völlig widersinnigen Dualismus. Aber Ihr könnt auch weder die Form auf die Materie, noch die Materie auf die Form zurückführen, um dem Dualismus zu entgehen. Ihr unterscheidet also Form und Materie so bis auf die Wurzel, dass nichts von dem, was Form ist, Materie, und nichts von dem, was Materie ist, Form sein oder werden kann, und dennoch wollet Ihr keinen Dualismus. Das aber widerspricht sich. Noch mehr: Burmeister nennt die Form das allein Vergängliche und Zerstörbare an den Körpern, die Materie das Unzerstörbare und Ewige an ihnen. Burmeister würde sich, wie uns dünkt, richtiger im Sinne des Materialismus ausgedrückt haben, wenn er gesagt hätte: Die Form überhaupt, das irgendwie Geformtsein der Materie ist eben so ewig wie die Materie selbst, nur die individuellen Formen sind vergänglich; eine allgemeine Materie, d. h. eine solche, die absolut formlos jemal existirt hätte oder existirte, gibt es nicht, und alle Materie ist von Ewigkeit her geformt. Wäre nun aber die Behauptung richtig, dass nur die Materie nicht sterbe, nicht untergehe, unzerstörbar und ewig sei*), so würde diess die Wahrheit der

*) Baader's Lehre ist so bis auf die Wurzel antimaterialistisch, dass er im diametralen Gegensatze gegen den Materialismus behauptet, die Lehre

absoluten Atomistik voraussetzen. Die Wahrheit der absoluten Atomistik aber würde voraussetzen die Wahrheit des Atheismus und die Denkbarekeit der Existenz unzähliger absoluter, schlechthin, also aus und durch sich seiender, unendlich kleiner Körperchen, die absolut starr, hart und undurchdringlich im leeren Raume sich befinden müssten, und die, obgleich sie innerlich todt, leblos und regungslos wären, doch zugleich von Ewigkeit einander nach bestimmten Gesetzen anzögen und dadurch zur Vereinigung und zur Scheidung ins Endlose fort ohne Sinn, Ziel und Zweck bestimmten, und gerade durch ihre Sinn- und Zwecklosigkeit überall Gesetzmässigkeit, Harmonie und — wenn man so sagen darf — Vernünftigkeit offenbaren. Schwerlich kann sich in irgend einer anderen Annahme zur Weltklärung oder doch zur Scheinerklärung ihrer Erscheinungen ein solches massenhaftes Conglomerat von inneren Widersprüchen zusammenhäufen als in der Lehre des Materialismus, die von der absoluten Atomistik nicht verschieden ist. Aus dem Unveränderlichen soll die Veränderung, aus dem Unvergänglichen die Vergänglichkeit, aus der absoluten Ruhe die Bewegung, aus dem Todten das Leben, aus dem Sinnlosen der Sinn, aus blindwirkenden Ursachen der Zweck, aus dem Verstandlosen der Verstand, aus dem Ungeistigen der Geist entspringen!

Es ist ein gutes Zeichen der Zeit, dass Emil Huschke in seiner jüngsten hochwichtigen Schrift *) dem crassen Materialismus entgegentritt. Nachdem Huschke das gänzlich Verfehlte und Falsche der Vogt'schen Parallele zwischen Niere und Harn einerseits und Hirn und Gedanke andererseits gerügt hat, fährt er fort: „Die Seele ist ihnen (den Materialisten) lediglich ein Collectivbegriff, ein Collectivname von Nervenprocessen, also nicht viel mehr, als ein Kehrlichthaufen, der eben so auseinander stäubt, wie er zu-

von der Unzerstörbarkeit der Materie sei die Radicalhäresie und so grundfalsch, dass vielmehr gerade das Materielle das Allervergänglichste sei. Vergl. S. Werke IV, 401.

*) Schädel, Hirn und Seele des Menschen und der Thiere nach Alter, Geschlecht und Race. Dargestellt nach neuen Methoden und Untersuchungen von Emil Huschke, Nebst sechs Steintafeln mit photographischen Abbildungen. Jena, Mauke, 1854.

sammengekehrt worden ist, denn das Band organischer Entwicklung aus einer realen Einheit mangelt..... Weder die Seele, noch auch die geschmähte Lebenskraft sind Collectivnamen, ja auch selbst nicht Summen, Resultanten aller einzelnen körperlichen Thätigkeiten, sondern eben jenes schaffende Princip, jene reale Kraft des Ganzen, die sie zusammenhält, wie er sie erzeugt hat..... Aus Nervenströmungen wird weder Gedanke noch Empfindung erklärt und ebensowenig erzeugt“ &c. Wenn Huschke sich nun ebenso sehr gegen den einseitigen Spiritualismus wie gegen den Materialismus erklärt (S. 163), so ist er insoweit sicher im Rechte. Aber er dürfte sich, wenn er diese Untersuchung bis auf den Grund verfolgen wollte, davon noch überzeugen können, dass nur der (von Baader vertretene) höhere Theismus im Stande ist, den Materialismus bis auf die letzte Faser zu überwinden und ein wahrhaftes System des Ideal-Realismus, d. h. ein System, welches Geist und Natur weder vereinerleitet noch trennt, herzustellen, so wie davon, dass der Pantheismus jeder Art noch ein Radical des Naturalismus in sich birgt, welches sogar dem Materialismus neuen Zugang eröffnen könnte*). Im Uebrigen scheinen uns die Detailuntersuchungen Huschke's an Gewissenhaftigkeit, Sorgfalt, Schärfe und Präcision Alles zu übertreffen, was bisher auf dem Gebiete, in welchem sich Psychologie und Physiologie berühren, geleistet worden ist, und wir können dieses Werk nur als ein in dieser Sphäre Bahnbrechendes bezeichnen.

Mit Recht empfiehlt Schopenhauer indirect den Naturforschern das Studium des Platon, Aristoteles, Locke und Kant. Man darf mit Fug und Grund annehmen, dass sie dem Materialismus für immer den Abschied geben würden, wenn sie auch nur einen

*) Man wird sich erinnern, dass wir in der Einleitung zum IV. Bande den Naturalismus und Materialismus unterschieden, und zwar so, dass uns der Naturalismus als der naturphilosophische Monismus, der Materialismus als der naturphilosophische Monadologismus oder Atomismus galt. Uebrigens dürfte nichts zu erinnern sein, wenn man den Naturalismus als materialistischen Monismus und den Materialismus als monadologischen oder atomistischen Naturalismus bezeichnen wollte.

einzigen dieser Philosophen gründlich studirt hätten. Zugaben
 aber können wir nicht, dass bei den genannten Philosophen das
 Höchste und Tiefste, was menschliche Forschung ergründet hat,
 anzutreffen sei. Locke ohnehin, aber auch Kant wird von Scho-
 penhauer überschätzt, obschon zugleich (zwar nicht in der obigen
 Stelle, aber doch in der durch seine grösseren Schriften sich hin-
 durchziehenden Auffassung Kant's) herabgewürdigt. Ueberschätzt
 wird er von Sch., indem von ihm dem Kantischen Idealismus eine
 viel grössere Tiefe und Bedeutung beigelegt wird, als demselben
 zukommt. Herabgewürdigt wird er, indem Sch. seine Lehren so
 auffasst, dass uns, wenn er recht hätte, keine andere Wahl bliebe,
 als Kant für einen Heuchler zu halten. Man wird über diese
 Behauptung zu erstaunen aufhören, wenn man sich davon unter-
 richten will, dass Schopenhauer ausdrücklich, wiederholt und un-
 ermüdlich versichert, eines der Hauptverdienste Kant's um die
 Cultur der Menschheit sei, für alle Zeit aller Theologie den Todes-
 stoss gegeben zu haben, so zwar dass es seit Kant absurd sei,
 in der Wissenschaft noch von Theismus sprechen und den Athe-
 ismus auch nur zweifelhaft finden zu wollen. Wäre diese Be-
 hauptung richtig, so müsste Kant entweder ein Bewusstsein davon
 gehabt haben, dass seine Lehre Atheismus sei oder doch unver-
 meidlich zum Atheismus führe, oder nicht. Im ersten Falle hätte
 er von diesem seinem Bewusstsein nicht schweigen dürfen, noch
 weniger demselben widersprechen. Im anderen Falle hätte er aller-
 dings in einer Capitalfrage eine nicht geringe Kurzsichtigkeit be-
 wiesen. Wie benahm sich nun aber Kant? Er erklärte sich
 allerdings überzeugt, alle theoretischen Beweise für das Dasein
 Gottes für alle Zeit evident widerlegt zu haben, aber er zeigte
 sich ebenso fest davon überzeugt, dass die menschliche Vernunft
 niemals einen gültigen Beweis aufstellen könne, dass es mit
 dem Dasein Gottes nichts sei. Indem er den Stab über die Be-
 weise für das Dasein Gottes brach, gleichviel hier ob mit Recht
 oder mit Unrecht, setzte er zugleich ausdrücklich einen Triumph
 darein, dass von nun an mit dem Wegfall dieser Beweise auch
 die Möglichkeit jedes angeblichen Gegenbeweises hinwegfalle,
 indem die Nichtigkeit jedes strengen Wissens von Gott evident

erkannt sei, werde auch evident erkannt, dass auch jedes angebliche Wissen oder Erkennen vom Nichtdasein Gottes nichtig und eitel sei. Ebendarum werde durch seine Lehre dem theoretischen Atheismus für alle Zeit der Weg verschlossen und gerade durch die Erkenntniss der Unfähigkeit der menschlichen Vernunft zum Wissen von Gott, durch ihre Demüthigung, werde dem Glauben Platz gemacht. Mag man nun diesen Kantischen Glauben noch so unzulänglich finden, mag man noch so sehr überzeugt sein, dass dieser Glaube nicht weiter als zu einem frostigen Deismus reiche und dass er nicht entfernt zu einem ächten Verständniss der Tiefen des Christenthums führe, keinesfalls darf man behaupten, dass es Kant mit diesem von ihm ausdrücklich geforderten Glauben kein wahrer Ernst gewesen, dass dieser Glaube nur eine Maske gewesen sei, hinter welcher Kant seinen bewussten Atheismus verborgen habe. Wenn Kant die Zumuthung Fichte's, seinen Idealismus als den ächten Geist oder die consequente Vollendung seiner Lehre anerkennen zu sollen, mit aller Entschiedenheit zurückwies, so kann man gewiss sein, sich in der Annahme nicht zu irren, dass Kant mit nicht minderer Entschiedenheit, aber mit grösserer Entrüstung und auch, wie uns dünkt, mit grösserem Rechte Schopenhauer's Lehre als eine Verbesserung oder consequente Entwicklung der seinigen zurückgewiesen haben würde. Gott schütze mich, würde Kant wohl gesagt haben, vor meinen Freunden, mit meinen Feinden will ich schon selber fertig werden. Kant würde nun zwar mit seinen Feinden (Gegnern) nicht fertig geworden sein, denn seine Lehre ist bei allem Genie ihres Urhebers nicht einmal frei von den augenscheinlichsten Widersprüchen, geschweige wahrhaft tief-sinnig. Aber einige seiner Freunde haben nach verschiedenen Richtungen hin seine Lehren zu Systemen fortgebildet, deren jedes, für sich genommen, relativ consequenter ist als das Kantische selbst, in deren weitauseinandergehenden Ergebnissen aber die Unhaltbarkeit der zu Grunde gelegten Principien grell zu Tage tritt. Richtig ist in der Auffassung Schopenhauer's nur soviel, dass Kant durch seine Leugnung alles Wissens von Gott und selbst der Möglichkeit, jemals zu einem Wissen von Gott zu ge-

langen, factisch, obgleich gegen seine ausgesprochene, und, wie man annehmen darf, ernstgemeinte Absicht, dem Atheismus Vorschub that und den von da an muthiger und kräftiger hervorgetretenen Atheismus mit verschuldete. Kant täuschte sich daher, wenn er glaubte, durch die Demüthigung der Vernunft dem Glauben an Gott zur willigen Annahme Platz machen zu können, aber es hiesse Kant eine höchst unehrliche Gesinnung zuschreiben, wenn man annehmen wollte, er habe, von der Ueberzeugung der Alleingültigkeit des Atheismus ausgehend, oder doch keinen ernstgemeinten Glauben an Gott hegend, seine Theorie nur ersonnen, um in den Gemüthern der Menschen den Glauben an Gott zu untergraben, bis etwa in günstigerer Zeit ein Genie wie Schopenhauer käme, um den Atheismus als das wahre Ergebniss seiner Lehre, der Kantischen, zu enthüllen und denselben als das ewige Evangelium der Menschheit zu verkündigen. Anerkennen muss man auch, dass von der Theorie Kant's der Uebergang zum Atheismus nahe genug liegt und dass die Irrthümer derselben denjenigen, der ihre Consequenzen zieht, zum Atheismus führen müssen. Aber daraus folgt noch nicht, dass Kant diess auch gesehen habe. Auch Herbart lehrt ja, dass es kein strenges Wissen (und Wissen ist allemal strenges Wissen, oder keines) von Gott gebe, und dass diess der Religion und der Religiosität nicht bloss nicht nachtheilig, sondern sogar förderlich sei, indem es die Demuth vor Gott begünstige. Niemand wird darum berechtigt sein zu der Behauptung, Herbart sei im Grunde und im Herzen ein Atheist gewesen, und habe seinen Gottesglauben nur geheuchelt *). Ob

*) So wenig wir die subjective Aufrichtigkeit und den hohen Ernst des Herbart'schen Gottesglaubens bezweifeln, so scheint er uns doch objectiv gegen den Kantischen Gottesglauben im Nachtheil zu sein. Denn wenn der Glaube an Gott wenigstens die Ueberzeugung von der Möglichkeit der Existenz Gottes voraussetzt, so verwickelt sich Kant's Gottesglaube doch wenigstens nicht in einen Widerspruch mit dieser nothwendigen Voraussetzung. Herbart's Gottesglaube aber steht mit seiner monadologischen Metaphysik in entschiedenem Widerspruche, so sehr er jenen subjectiv aufrichtig festhielt. Sind nemlich die Realen (Monaden) schlechthin seiende, also unableitbare, also ungeschaffene, ja grundlose Wesen, so kann nichts,

diese Ansicht Kant's und Herbart's nicht eine kurzsichtige ist und ob sie nicht in der That den Atheismus begünstigend wirkt, ist eine ganz andere Frage.

Doch Schopenhauer kennt ausser dem oben angegebenen Umstand (dem Fortschritt der Naturwissenschaften und dem Verfall derselben in den Materialismus) noch einen anderen, zu wirklichen Fortschritten der Philosophie aufrufenden, nemlich den „allen hypokritischen Verhüllungen und allem kirchlichen Scheinleben zum Trotz immer mehr Ueberhand nehmenden Unglauben, als welcher mit den immer weiter sich verbreitenden empirischen und historischen Kenntnissen jeder Art nothwendig und unvermeidlich Hand in Hand geht.“ Unter diesen schlimmen Umständen sehen wir denn den menschenfreundlichen Schopenhauer die Hand ausstrecken und dem Verderben Einhalt gebieten. „Dieser (Unglaube), fährt er fort, droht, mit der Form des Christenthums auch den Geist und Sinn desselben (der sich viel weiter als es selbst erstreckt) zu verwerfen und die Menschheit dem moralischen Materialismus zu überliefern, der noch gefährlicher ist, als der oben erwähnte chemische.“

Das Christenthum mag, wenn es Lust dazu hat, sich bei Schopenhauer bedanken, dass er, die Form desselben preiss gebend, doch noch einen Geist und Sinn in ihm anerkennt. Stünde nur dieser von ihm im Christenthum glücklich entdeckte Geist und Sinn nicht im entschiedensten Widerspruch mit dem wirklichen Geist und Sinn desselben! Worin auch der Geist und Sinn des Christenthums bestehe, so kann doch nichts gewisser sein, als dass er darin nicht bestehen kann, worin ihn Schopenhauer sucht. Oder kann eine Lehre sich rühmen, den Sinn und Geist des Christenthums entdeckt zu haben, welche mit Mephistopheles spricht:

also auch kein Gott über ihnen existiren. Der wohlverstandene Glaube an die Existenz Gottes aber ist umgekehrt unverträglich mit der Annahme der Realen oder Monaden. Die Monaden werden bereits wenigstens problematisch, sobald auch nur die Nichtunmöglichkeit der Existenz Gottes statuirt wird.

Alles, was entsteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht,
D'rum besser wär's, dass nichts entstünde!

Wie? eine Lehre, welche alle Dinge sammt dem menschlichen Geiste aus einem blind wirkenden einigen Willen (einem hölzernen Eisen) hervorgehen lässt und das Heil der Welt, ihre Versöhnung und Vollendung in ihrer durch Entsagung nicht bloss des bösen, sondern alles Willens vermittelten Vernichtung und Auflösung sucht, welche die Nothwendigkeit des Bösen zugleich mit dem Pessimismus lehrt, und seine schein-christliche Entsagung wie den Erfolg der Umkehrung eines Bratenwenders eintreten lässt, diese Lehre des Gotteshasses, der Menschenverachtung, der hochmüthigsten Selbstgerechtigkeit und schliesslich der Verzweiflung sollte der Schlüssel zur Eröffnung des Geistes und Sinnes des Christenthums sein? In so erschrecklicher Tiefe hätte also der Geist und Sinn des Christenthums verborgen gelegen, dass ihn Christus selber nicht verstanden hätte? Alle Apostel und Kirchenväter, alle christlichen Theologen und Philosophen hätten also so gut wie nichts vom Wesen des Christenthums verstanden und zuletzt wäre es im diametralen Gegentheil von dem entdeckt worden, was Christus selber verkündigt und was die christliche Kirche von Anfang bis zur heutigen Stunde gelehrt hat? Wahrlich die Schopenhauer'sche Lehre macht das Christenthum zu einer Tollheit und die Weltgeschichte in jedem Betrachte zu einem Unsinn. Uebrigens kommt Schopenhauer viel zu spät, um mit solchen Enthüllungen die Welt zu überraschen. Seine Weisheit ist seit undenklichen Zeiten in der Hauptsache, und wenn man von einigem Flitter und mancherlei Flausen absieht, von allen monistischen Atheisten gelehrt worden und namentlich hat Spinoza die Substanz jener Lehren längst im Ganzen consequenter, imponirender und mit ungleich mehr Schein der Grossartigkeit zu begründen gesucht. Wenn Schopenhauer glaubt, den Spinozismus durch Fassung der Substanz als blindwirkenden Willen verbessert zu haben, so würde Spinoza diese angebliche Verbesserung als einen kindischen, in den ersten Elementen der Logik nicht sicheren Schülerversuch belächelt haben.

Wer erstaunt nicht über die klägliche Verblendung, womit sich Sch. einbildet, der philosophischen und theologischen Welt des neunzehnten Jahrhunderts einen solchen düsteren Atheismus als Sinn und Geist des Christenthums einreden zu wollen? Mit Fug und Recht könnte man diesem Philosophen und ähnlichen zurufen: Wenn ihr denn einmal weder Sinn noch Verstand habt, in die Tiefen des Christenthums einzudringen, wenn Ihr denn doch einmal in Eurer Gemüthszerrüttung einen tödtlichen Hass auf das Christenthum geworfen habt, so lasst es wenigstens ungeschoren mit Euren unsinnigen Ausdeutungen, mit Euren hochmüthigen Herablassungen, nur Euere eigene Weisheit, welche das Christenthum von Anfang als Thorheit erklärt hat, in dem angeblichen Kerne desselben entdeckt haben zu wollen, treibt doch Euere Weisheit oder Thorheit auf eigene Faust und Rechnung, thut dem Christenthum nicht die Schmach an, zu meinen, es habe seit bald zweitausend Jahren nicht verstanden, sich eine seinem Sinn und Geist (den Stufen seiner Entwicklung gemäss) entsprechende Form zu schaffen und es habe auf Euere Weisheit warten müssen, bis es dazu gekommen sei, aus den Schlacken seiner verfehlten Form seinen Sinn und Geist herauszuläutern. Des Christenthums Form missfällt Euch, weil Euch sein Geist missfällt, der Geist der Demuth, des Glaubens, der Liebe und des Gehorsams. Der Geist, den Ihr im Christenthume finden wollt, ist nicht dessen Geist, sondern der Herren eigener Geist, in dem das Christenthum sich also spiegelt, wie es das zerrüttete Auge des Beschauers eben nur zulässt.

Aber je geringer wahrhafte Einsicht, desto grösser die Anmaassung und Selbstüberschätzung. Geberdet sich doch dieser verhältnissmässig nicht bedeutende Mann wie das grösste Genie der Welt. Gotteshass gibt er dabei für charaktervolle Wahrheitsliebe, Menschenverachtung ist ihm ethisches Pathos und überzeugungstreue Aufrichtigkeit, Selbstrühmen ist ihm gerechte Anerkennung seiner fast übermenschlichen Gaben und Leistungen, Grobheit ist ihm Offenherzigkeit und Schmähungen sind ihm wohlberechtigte und wohlverdiente Züchtigungen für die Sünde der Nichterkenntniss und der Verleugnung der Wahrheit, d. h. für die Sünde

der Abweichung von seinen Meinungen und der intellectuellen Widersetzlichkeit gegen seine Weisheit. Im Zorne über die mit vorgelblich grösster Ungerechtigkeit vorenthaltene Anerkennung seiner Leistungen und in einem instinctmässigen Gefühl der Ueberlegenheit und der grösseren Bedeutung dieser Geister erlaubt sich Sch. wahrhaft unerhörte Schmähungen gegen alle Philosophen seit Kant, welche einen hervorragenden Einfluss geübt haben, insbesondere gegen J. G. Fichte, Schelling und Hegel, ohne zu bedenken oder zu ahnen, dass alle diese Vorwürfe mit viel grösserem Rechte auf ihn zurückgeschleudert werden könnten. Wenn morgen Baader zu der ihm nach dem Urtheil mehrerer hervorragender und der Zustimmung sehr vieler einsichtsvoller Männer gebührenden allgemeineren Anerkennung und weitreichenden, epochemachenden Wirksamkeit gelangte, so würde Schopenhauer nicht etwa mit gleichen, sondern schon darum mit noch viel grösseren Schmähungen gegen Baader sich hören lassen, weil er mit geringeren sich lächerlich machen würde. Denn jene exorbitanten Schmähungen gegen die genannten Philosophen sind um so verwunderlicher und seltsamer, als Sch. mit diesen Philosophen zu einer und derselben Gruppe gehört, welcher trotz ihrer untergeordneten Differenzen namentlich in der Bestimmung des Absoluten die tiefgreifendsten Irrthümer gemeinschaftlich sind, beiläufig bemerkt gerade solche Irrthümer, die sie sammt und sonders unfähig machen, die Tiefen des Christenthums zu verstehen. Einer von ihnen, Schelling, hat diess auch erkannt und sich, wie man weiss, zur Ausbildung eines anderen Systems hingewendet, welches, was auch an ihm noch mangelhaft sein mag, jedenfalls Schopenhauer's Lehre weit hinter sich zurücklässt. Weder Fichte's noch Hegel's Lehre versperren den Zugang zu den Tiefen des Christenthums so sehr*),

*) Um wieviel inniger und edler, wenn man so sagen darf, ist die Religionsphilosophie J. G. Fichte's, wie sie sich ihm auf dem Standpunct seiner späteren Lehre gestaltete! Fichte's Schriften aus dieser Periode, besonders seine Staatslehre und seine Anweisung zum seligen Leben sind ihrem tieferen Gehalte nach noch lange nicht genug gewürdigt worden, und auch der zum wahren Theismus vorgedrungene Forscher wird sich von deren Studium zu sehr fruchtbaren Betrachtungen angeregt finden.

als die Lehre Schopenhauer's, nach welcher blind wirkender Wille das Wesen und An sich aller Erscheinungen ist, ein Wille, der sich blind in unzählige Formen und Erscheinungen stürzt und zersplittert, dessen Formen sich selbst und einander stossen, reiben, schlagen, plagen und quälen, bis sie, der Eitelkeit alles Wollens, Thuns und Treibens inne werdend, sich alles und jedes Wollens zu ent schlagen streben, bis sie auf dem Gipfelpuncte ihrer Selbstertödtung in das Nichts des allgemeinen blinden Willens zerfließen, aus dem es ihnen besser gewesen wäre, nie hervorzugehen*). Es ist fast unglaublich, dass ein Geist von allerdings reicher Begabung in einer solchen crassen Caricatur des Christenthums das Wesen desselben ergriffen zu haben wähnen kann. Solche Lehre war schon vor Christus (dem Wesen nach war sie schon damals vorhanden) durch Moses und die Propheten gerichtet, nach Christus ist sie vollends ein handgreiflicher Unsinn. Man muss nicht die entfernteste Ahnung von den wahren Tiefen des Christenthums haben, man muss nicht einen einzigen tieferen Blick in den Gang der Menschheitsgeschichte geworfen haben, man muss nicht das Geringste vom wahren Wesen des Judenthums und ebenso des Heidenthums verstehen, die Geschichte der Philosophie muss wie ein verworrenes Traumbild vor dem umdüsterten Auge schweben, wenn man, wie Schopenhauer, der christlichen Welt des neunzehnten Jahrhundert einen solchen veroccidentalisirten Buddhismus als das non plus ultra der bisherigen menschlichen

Wäre es erlaubt, die Lehre Hegel's im Sinne Göschel's, Hinrich's, Conradi's, Schaller's, Rosenkranz's, Erdmann's etc. zu verstehen, so würde sie dadurch der Wahrheit in der Hauptsache um ein Bedeutendes näher gerückt und es wäre vollends lächerlich, ihre Bedeutung hinter die der Lehre Schopenhauer's zurückdrücken zu wollen. Nur haben uns die Freunde Hegel's bis jetzt den überzeugenden Beweis der Richtigkeit ihrer Auslegung nicht geliefert. Dass sie selbst aber, abgesehen von dieser Frage, der Wahrheit um Vieles näher gerückt sind als Schopenhauer, unterliegt keinem Zweifel.

*) Nach einer anderen, aber um nichts minder wichtigen Seite hin hat J. N. Wirth (in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Neue Folge. XXIV. B. 2. H. S. 305—310) die Unhaltbarkeit der Grundlehre Schopenhauer's dargethan.

Weisheit vortragen und anempfehlen kann. Gerade seine aus der Kantischen Philosophie, welche durch Erhebung des Willens Ersatz für die Demüthigung der Intelligenz zu geben bestrebt war, entsprungene Richtung auf Erforschung des Wesens des Willens hätte Schopenhauer in die Tiefen des Christenthums eindringen lassen sollen und diess hätte ihm bei gutem Willen unfehlbar gelingen müssen, wenn er die Schriften J. Böhme's ernstlich, ausdauernd und bis auf den Grund studirt hätte. War Schopenhauer, auf welchen Wegen immer, einmal bis zur Anerkenntniss der reellen Möglichkeit und der thatsächlichen Wirklichkeit der Magie vorge drungen und hatte er in den Schriften des Paracelsus und Böhme's bestätigende Einsichten über sie angetroffen*), so hätte ihm dieser Umstand dringende Veranlassung werden sollen, in das Innerste der Lehre Böhme's einzudringen und er würde dann unendlich kostbarere Schätze gefunden haben, als ihm alle Upanishaden der h. Veden der Inder, die Offenbarungen Buddha's und alle Brahminen und Buddhisten zu gewähren im Stande sind, ja er würde eben durch die bei Böhme gewonnene tiefere Erkenntniss inne geworden sein, dass diese indische Weisheit in ihrem Innersten eine ungesunde, vergiftete und vergiftende sei, deren weniger schlimme und sogar deren relativ beste Erscheinungsformen nur leise entfernte Ahnungen der Tiefen verrathen, welche mit dem Christenthum der Menschheit aufgeschlossen worden sind.

Allein das Alles ist nach Schopenhauer gar keiner Beachtung werth. Denn Kant hat nach ihm aller Theologie für immer den Todesstoss gegeben. Die Philosophie-Professoren haben es seit Kant's Widerlegung der Beweise für das Dasein Gottes gar nicht mehr ernstlich gewagt, diese Beweise in Schutz zu nehmen. In ihrer Verlegenheit haben sie ihre Zuflucht zu dem Vorgeben genommen, das Dasein Gottes verstehe sich von selbst und brauche also gar nicht bewiesen zu werden. Sie wissen es nach Schopenhauer so gut wie er selbst, dass das Dasein Gottes im vernünftigen Denken gar keine Stütze hat, vielmehr alles vernünftige Denken ausdrücklich dagegen spricht. Hatte schon Kant nach

*) Ueber den Willen in der Natur. Zweite Aufl. S. 107—114.

Schopenhauer nur aus Menschenfurcht und gegen besseres Wissen, nachdem er durch seine Kritik der Theologie den Todesstoss gegeben, als Milderungsmittel sein Postulat der praktischen Vernunft und die daraus entstehende Moraltheologie eingeführt, so versteht es sich vollends von selbst, dass die Philosophie-Professoren aus purer Heuchelei die Existenz Gottes behaupten.

Wer in solcher Weise sich vernehmen lässt, sollte doch wenigstens davon unerschütterlich sich überzeugt zeigen, dass die Annahme der Existenz Gottes widervernünftig sei. Wie kommt es nun aber, dass Schopenhauer, während er in vielen Stellen seiner Schriften die Widervernünftigkeit des Gottesglaubens behauptet und sogar erwiesen zu haben meint, doch anderwärts zugibt, der Theismus sei nur unerwiesen und schwer denkbar, während der Pantheismus geradezu absurd sei*)? Diess scheint doch darauf hinzudeuten, dass Schopenhauer's Atheismus in dessen eigenem Inneren einen Opponenten hat, und dass es für ihn vielleicht nicht allzuseltene Augenblicke gibt, in welchen ihm der Theismus nicht ganz so unsinnig und widersinnig scheint, als er sich ihm in seiner gewöhnlichen Stimmung in seinem „durch indische Studien verdorbenen Kopfe“ aufdrängt. Hiefür spricht auch der Umstand, dass er ein schlechthin gewisses (absolutes) Wissen zu besitzen sich nicht zu behaupten getraut, d. h. doch wohl, dass es sich ihm nicht als unmöglich darstellt, dass hinter und über dem, was er erkannt zu haben glaubt, noch ganz andere und unvergleichlich höhere Stufen der Erkenntniss gelegen sein könnten. Dann aber ist sein Wüthen und Schäumen gegen den Theismus sicherlich nicht weit her und könnte vielleicht gar daraus entspringen, dass er ihn trotz des guten Willens und trotz seiner vermeintlichen negativen Metaphysik doch nicht recht los werden kann. Es ist noch nicht aller Tage Abend. Uebrigens ist es nicht richtig, dass seit Kant kein Philosoph in Deutschland die Beweise für das Dasein Gottes in Schutz zu nehmen gewagt habe. Diess haben vielmehr ziemlich viele unternommen, und unter ihnen sehr scharfsinnige und zum Theil namhafte Denker. Wir können hier nicht

*) Parerga und Paralipomena. II, 85.

untersuchen, mit welchem Erfolge. Gesetzt aber auch, der (innere) Erfolg wäre wenig oder nichtsbedeutend gewesen, was wir nicht behaupten, so folgt daraus doch noch nicht, dass nicht noch Beweise für das Dasein Gottes aufgefunden werden könnten, zumal Schopenhauer selbst im Grunde die Unmöglichkeit der Existenz Gottes apodiktisch zu behaupten sich nicht getraut. Wir nehmen hier das Wort Beweise ganz im allgemeinsten Sinne, in welchem es auch den indirecten Beweis so wie den analytischen oder regressiven Beweis umfasst. Ohne hier darauf einzugehen, ob ein directer Beweis des Daseins Gottes überhaupt möglich ist, müssen wir doch hervorheben, dass die Wahrheit der Behauptung, die Existenz Gottes verstehe sich von selbst, nicht so evident widerlegt ist, als sich Schopenhauer einbildet. Denn wenn es doch unleugbar sich von selbst verstehende, d. h. durch sich selbst evidente Wahrheiten gibt, wie sollte nicht die Existenz der Wahrheit selbst die evidenteste, die sich ganz von selbst verstehende Wahrheit sein? Freilich nur für ein Bewusstsein, welches ist, was es sein soll, welches im Normalzustande sich befindet oder zu demselben sich wenigstens im Denken wieder erhoben hat, und welchem sich die Einsicht nicht verdunkelt hat, dass die Existenz der Wahrheit ganz und gar identisch ist mit der Existenz Gottes als des absoluten Selbstbewusstseins, des absoluten Geistes. Es ist denkbar, dass dem Urmenschen die Existenz Gottes die evidenteste aller Wahrheiten gewesen wäre, und dass sie erst mit dem Fortschreiten des sittlichen Verderbens der Menschen ihre ursprüngliche Evidenz verloren hätte. Wenn die Evidenz der Existenz Gottes in einem Menschen vorhanden wäre, so würde nicht folgen, dass sie nicht durch eine Verkehrung des Willens zum Bösen verloren gehen könnte, wie ja der Mensch sogar wahnsinnig werden, d. h. den Gebrauch seiner Vernunft, aus welchen Ursachen immer, verlieren kann. So gut aber der Wahnsinniggewordene den Gebrauch seiner Vernunft wieder erlangen kann, so gut könnte er auch aus dem eingetretenen Verluste jener Evidenz zum Wiederbesitze derselben hergestellt zu werden vermögen. Dass aber die Wahrheit nicht wahrhaft anerkannt wird, wenn sie nicht als der absolute Geist anerkannt wird, folgt schon daraus, dass Wahrheit

nur als Denken und Bewusstsein und nur im Denken und Bewusstsein gedacht werden kann, und dass es also keine absolute Wahrheit geben kann, oder sie muss als und im absoluten Bewusstsein existiren. Die Evidenz der Existenz Gottes kann also freilich für den Menschen nur eine bedingte sein, hieraus folgt aber nicht, dass sie unter keiner Bedingung vorhanden sein könne, da sie vielmehr überall vorhanden sein muss, wo die Bedingung desselben eingetreten ist.

Baader ist der einzige katholische Philosoph der neueren Zeit, der auf die hervorragendsten Erscheinungen der Philosophie der Protestanten einen tiefgreifenden Einfluss zu üben vermag, bereits zum Theile geübt hat und in noch viel grösserem Maasse üben wird*). Selbst die neueste, und, wie uns dünkt, interessanteste

*) A. Günther's Einfluss in gleicher Richtung kann mit jenem Baader's in keinen Vergleich kommen. Unter den Katholiken ist dagegen Günther's Einfluss ein viel ausgebreiteterer geworden, gleichgültig hier aus welchen Ursachen. Er wird aber nicht lange vorhalten. Schon regt sich innerhalb der katholischen theologischen Welt die Reaction gegen den frostigen Güntherianismus in mancherlei beachtenswerthen Erscheinungen und man wird bald erkennen, dass Günther's Lehre fast nirgends wahrhaft in die Tiefe geht, wie wir diess in der Hauptsache bei aller Anerkennung der relativen Verdienste Günther's schon vor mehr als zwanzig Jahren behauptet haben. Man vergleiche unsere Vorhalle zur speculativen Lehre Fr. Baader's (Aschaffenburg, Th. Pergay 1836), Vorrede S. XXVI ff. und S. 175—203 (Recension der Schrift: Der Mensch und seine Geschichte von Dr. J. H. Pabst). Die Entgegnungen Pabst's und Günther's in ihrer Schrift: Janusköpfe, beruhen auf beträchtlicher Unkunde der Lehren Baader's und daraus hergeflossenen enormen Missverständnissen unserer Darlegungen. Wir verkennen nicht, dass die Günther'sche Schule sehr beachtenswerthe Werke hervorgebracht hat, wie z. B. jene von Gärtner, Ehrlich, Zuckriegl, Trebisch u. A. Das Verdienst, dem Pantheismus nicht unbedeutende Wunden geschlagen und das speculative Denken unter den katholischen Theologen kräftig angeregt zu haben, wird Günther nicht abgesprochen werden können. Allein die Vertheidigungsversuche gegen die wider Günther's Lehre hervorgetretenen Angriffe sind bis jetzt nicht sonderlich befriedigend ausgefallen. Am schwersten dürfte es Günther und seinen Anhängern gelingen, die scharfsinnige Kritik der Günther'schen Philosophie von Dr. Fr. Michelis zu widerlegen. Den Ausgangspunct der Günther'schen Philosophie hat Michelis als unzulänglich nachgewiesen

und geistreichste Form des Rationalismus, wie sie z. B. von Carl Schwarz vertreten wird, hat bereits Baader'sche Elemente, oder doch solche, die der Geistesströmung angehören, welcher Baader folgt, aufgenommen, und diess kann nicht ohne bedeutende Wirkungen bleiben. Am nachhaltigsten aber wird Baader zunächst auf die Hegel'sche Schule der rechten Seite und auf die Schleiermacher'sche Schule wirken, welche Schulen bereits bis zu dem Puncte vorgeschritten sind, wo sie fast gleichmässig einer tiefer gehenden Einwirkung der Lehren Baader's sich kaum mehr entziehen können. Von der Hegel'schen Schule hat bereits Billroth in seiner Religionsphilosophie den Process der Vermittelung eingeleitet, und Erdmann braucht sich nur über den Baader'schen Begriff der Materialität der irdischen Natur besser zu verständigen, um seine Hauptbedenken gehoben zu sehen und den Hauptlehren Baader's näher zu treten. Göschel müsste, wenn er sich recht besinnen wollte, mit vollen Segeln den Lehren unseres Philosophen entgegensteuern, und auch Rosenkranz dürfte sich nicht für immer der volleren Anerkenntniss der Leistungen Baader's zu entziehen vermögen. Die Schleiermacher'sche Schule ist bereits viel zu sehr auf dem Wege der Erkenntniss der biblischen Wahrheiten fortgeschritten, um sich

(l. c. S. 33—35), den Begriff der formalen Synthese des Geistes und Leibes als verworren und sich selbst widersprechend (S. 80), und seinen Begriff vom Selbstbewusstsein als in einen Kneuel von Widersprüchen eingewickelt (S. 91). Da aber dieser Begriff nicht in's Reine gebracht ist, so ist das System Günther's — als auf den Begriff des Selbstbewusstseins gebaut — unhaltbar. Es ist ganz richtig, wenn Michelis (S. 96) sagt: „Und so sehen wir denn bei Günther den Begriff des absoluten Selbstbewusstseins, der, die Sache richtig gefasst, allerdings das höchste Princip der Philosophie wie alles Denkens ist, insofern Gott als das absolute Sein eben auch das absolute Denken, das absolut persönliche, als das absolute Selbstbewusstsein gedacht werden muss; wir sehen ihn, sage ich, bei Günther, indem er nur im abstract logischen Processe des subjectiven empirischen Denkens erhoben wird, in der Anomalie dieses mit der sinnlichen Vorstellung behafteten Denkens wie in einem Zerrspiegel zersplittert, hiehin und dorthin geworfen; auf keiner Seite kommt der reine Begriff des Selbstbewusstseins zur Geltung, weder im Geiste, noch in der Natur, und auch nicht in Gott, in den vielmehr nur ein Bild dieses Zerrbildes zurückgeworfen wird.“

nicht über kurz oder lang mit den Lehren Baader's begegnen zu müssen. Was Rothe angestrebt hat, wird er oder könnte er doch in Baader erreicht finden. Die Freunde Oetinger's werden finden, dass Schelling diesen Forscher, zwar ohne ihn zu nennen benutzt*), dass aber nur Baader ihn in offener und ehrlicher und zugleich origineller und wissenschaftlicher Weise fortgebildet hat. So wie Baader einen mächtigeren Impuls, als man eingesteht, gegeben hat, die vergessenen Geistesschätze der sogenannten Mystiker und Theosophen vergangener Jahrhunderte wieder an's Licht zu ziehen, so wird er auch noch bewirken, dass man die bereits aus den Händen gelegten Schriften seines nächsten Vorgängers, St. Martin's, wieder hervorziehen und aus ihnen schöpfen wird, was aus ihnen zu schöpfen ist, und dessen ist weit mehr, als sich unsere Schulweisheit einbildet. Allerdings entbehrt auch St. Martin

*) Auberlen sagt in seiner Schrift: Die Theosophie Fr. Ch. Oetinger's nach ihren Grundzügen (Tübingen, Fues 1847), S. 32: „Auf philosophischer Seite nun ist vor Allem (?) Schelling zu nennen, welcher sich durch den bekannten württembergischen Pfarrer Pregizer Oetinger's Schriften sammeln und zusenden liess (nach Hartmann's evangel. Kirchenblatt, zunächst für Württemberg. Jahrg. 1842, S. 430). Und in der That finden sich schon in der Schelling'schen Naturphilosophie, namentlich aber in den 1809 erschienenen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ Zusammenhänge wie mit J. Böhme, so auch mit Oetinger, welcher ja selbst in vieler Hinsicht in Böhme's Fussstapfen getreten ist. Die letztere Schrift insbesondere zeigt in manchen Grundanschauungen eine auffallende, oft selbst bis auf den Ausdruck sich erstreckende Verwandtschaft mit Oetinger, vorzüglich mit dessen Schrift: „Oeffentliches Denkmal der Lehrtafel der weiland württembergischen Princessin Antonia.“ — Nun hat zwar Schelling in seiner bekannten Streitschrift gegen Fichte gezeigt, dass er sich des Studiums der Mystiker nicht schäme, sondern rühme. Aber nirgends gibt er in seinen Schriften Böhme, Oetinger u. A. die Ehre, sie zu nennen, wenn er auch die köstlichsten Perlen aus ihnen sich aneignet, mitunter freilich auch ihren Glanz nicht wenig trübt. Dagegen sehen wir Baader, der jene Quellen früher kannte als Schelling, überall freudig jenen Vorgängern und Vorläufern seiner Lehre die gebührende Ehre erweisen, so wie der Glanz der aus ihnen entnommenen Perlen durch seine Aneignung nirgends getrübt, sondern in seiner Behandlung nur noch erhöht wird.

in der Hauptsache dessen, was die deutsche Philosophie mit Recht, mit so tiefem Bewusstsein seiner Nothwendigkeit zur Vollendung der Wissenschaft, mit so ausdauernder Anstrengung erstrebt, streng wissenschaftliche Form und Vermittelung, ein System, in welchem Inhalt und Form sich nicht gleichgültig verhalten, sondern aus einem Gusse sind. Allein der philosophische Gehalt der Schriften St. Martin's ist doch so gross, dass es unverantwortlich genannt werden muss, wenn er in dem Grade von unseren deutschen Geschichtschreibern der Philosophie ignorirt wird, dass man, ausser in dem bekannten Werke Ulrici's *), vergeblich nach einer einigermaßen eingehenden Darstellung seiner Lehre sich umsieht. So lobenswerth übrigens Ulrici's Absicht ist, so kann sein Versuch doch nicht als ein gelungener bezeichnet werden. Denn wer, wie Ulrici, St. Martin's Lehre als Pantheismus auffasst, missversteht sie von Grund aus. Die neueren Werke der Franzosen über die Geschichte der Philosophie sind uns leider nicht zugänglich. Allein wir würden nicht erwarten, in ihnen etwas Erhebliches über St. Martin anzutreffen. Mit Recht erklärt Rosenkranz, dass er wesentlich dem deutschen Geiste angehöre. Er wird von den Franzosen erst verstanden werden, wenn er zuvor von den Deutschen wird verstanden sein, und wenn sie ihm seine gebührende Stelle in der Geschichte der Philosophie werden angewiesen haben.

Friedrich Schlegel äussert sich in seinen berühmten Vorlesungen über Geschichte der alten und neuen Literatur (sämmliche Werke, 2. Ausg. II, 161—163) über St. Martin in folgender bemerkenswerther Weise: — „St. Martin hatte schon vor der Revolution und während derselben unter dem Namen des unbekannten Philosophen in einer Reihe von Werken, welche dem grossen Haufen unbemerkt blieben, aber desto tiefer auf die Wenigen wirkten, jenes uralte System des Spiritualismus aufgestellt, welches in unserer Zeit, weil ihr das Ewige fremd geworden war, wieder als ein neues erscheint. Bonald aber war seit der Revo-

*) Das Grundprincip der Philosophie von Ulrici. Erster Theil: Geschichte und Kritik der Principien der neueren Philosophie. S. 225—235.

lution und im Kampf gegen dieselbe der beste und tief Sinnigste Vertheidiger der monarchischen Verfassung nach altfranzösischem Vorbilde geworden, und suchte die wesentlichen Grundsätze und Eigenschaften derselben auf eine eigenthümliche christliche Staatstheorie zu gründen, wie er sich späterhin in den letzten Schriften in seinem Versuche einer christlichen Philosophie zu der Idee des ewigen, vermittelnden Wortes als Grundlage derselben mit ziemlicher Klarheit erhoben hat. Beide enthalten indessen neben dem vielen Guten und Vortrefflichen allerdings auch noch manches, was einer wesentlichen Ergänzung oder Berichtigung bedarf. Zum Theil liegt dieses schon in einigen französischen Vorurtheilen und auch darin, dass sie, obwohl gegen das Zeitalter kämpfend, doch noch zu sehr in demselben und besonders in ihrer Nation befangen sind, daher von anderen Zeiten und Nationen unrichtige Begriffe hegen oder völlige Unkenntniss verrathen. Das Nationalvorurtheil ist bei Bonald überwiegend und beschränkt ihn vielfältig; dagegen St. Martin's Blick zwar durchaus nicht in dem Systeme selbst, welches ausser aller Berührung stand mit der armseligen Wirklichkeit unseres Zeitalters, wohl aber in der Anwendung durch eben diese niederschlagende Umgebung hie und da getrübt ward. Indessen ist der Vorwurf eines stillen Oppositionsgeistes gegen die bestehende kirchliche Verfassung, den man ihm als Katholiken macht, doch, was ihn selbst betrifft, mehr nur scheinbar als in der That begründet; und wenn er einige seiner Anhänger in Frankreich oder Russland mit mehrerem Rechte treffen sollte, so ist dieses eben nicht auffallend, da die Nachfolger und Schüler eines grossen Mannes in jeder Art und in jedem Fache eher alles Andere von ihrem Meister anzunehmen und beizubehalten pflegen, als die Grenzen einer weisen Mässigung. Wenn St. Martin aber den damaligen Zustand der kirchlichen Dinge nicht in allen Stücken billigt, besonders aber den Verfall der katholischen Wissenschaft laut beklagt, so hat er während der wilden Revolutionszeit in der trüben Epoche, die ihr voranging, wohl Veranlassung dazu gehabt, und mag ihm der ganze Zustand, wie er damals war, zur genügenden Entschuldigung dienen. Doch bleibt das Missverständniss an sich immer verwerflich und dem grossen Zwecke der Religion

hinderlich, auf welchen er doch selbst mit der ganzen Kraft seines Geistes hinarbeitet, indem dadurch der irrige Schein entstehen könnte, als sollte die Erkenntniss des Göttlichen ausschliessend und allein auf die innere Wahrnehmung und Erleuchtung gegründet und von der positiven Ueberlieferung und äusseren Kirche, als ihrem natürlichen Träger und ihrer wesentlichen Form zu sehr abgetrennt oder wenigstens von ihnen entfernt werden. Nirgends aber hat St. Martin die wahre Wissenschaft der Religion feindlich entgegengestellt oder zu sehr gegen diese erhoben; er spricht überall nur den Wunsch aus, dass die höhere Erkenntniss ganz nur ein Eigenthum und Werkzeug derselben und mit dem Priesterthum wieder vereinigt sein möchte, worin vielmehr eine hohe Würdigung seiner Bestimmung als eine Geringschätzung derselben nach dem gewöhnlichen Maassstabe des herrschenden Zeitgeistes und einer gemeinen, sinnlichen Philosophie sich kund gibt, welche er sein ganzes Leben hindurch unermüdet bekämpft hat. Alles dieses betrifft ohnehin nur die äusseren Verhältnisse; mit dem System des katholischen Glaubens selbst ist St. Martin's Lehre nirgends im Widerspruch und um so mehr in vollkommener Uebereinstimmung, als seine Philosophie nicht bloss eine mosaische, sondern auch eine wahrhaft christliche ist. Der Gattung und zum Theil auch wohl dem Ursprunge nach gehört sie zu jener orientalisch-platonischen Philosophie, welche, wie ich schon früher bemerkte, nach der Reformation, ungeachtet sie von den Schulen und Lehrstühlen verdrängt ward, sich dennoch im Verborgenen immer fortpflanzte und in geheimer Ueberlieferung erhielt; und seine Schriften enthalten noch die klarste, vollständigste und beste Darstellung derselben, wenigstens in dem Bereiche der französischen Sprache und bisherigen Literatur des Jahrhunderts. Wenn also auch der genannte Schriftsteller nicht eigentlich das Verdienst der Erfindung an dieser von ihm angenommenen Philosophie haben kann, wenn derselben, so wie er sie auffasst, auch noch manches Mangelhafte beigemischt sein mag; immer bleibt es höchst merkwürdig, dass mitten in dem damals von Atheismus erfüllten Frankreich ein unbekannter, einzelner Philosoph auftrat, der sich ausschliessend der Widerlegung eben dieser atheistischen Philosophie widmete und

als Gegensatz gegen dieselbe eine göttlich offenbarte, auf heilige alte Ueberlieferung gegründete, mosaische und christliche Philosophie verkündigte; und man muss sich freuen, zu sehen, wie unter so vielen Wortführern der katholischen Sache endlich doch der Erste unter ihnen, der Graf Maistre, die Einsicht gehabt hat, zu bemerken, welch' ein Schatz von Geist und Erkenntniss, wenn er recht gebraucht würde, hier für den Zweck der Religion bis jetzt unbenutzt verborgen gelegen habe.“

Welche Wirkungen aber auch Baader in Deutschland und in den übrigen Ländern Europa's, deren keines von ihnen unberührt bleiben wird, üben mag, nicht geringere wird er über kurz oder lang in Nordamerica üben. Dazu wird zwar aller Wahrscheinlichkeit nach, wie die Dinge stehen, noch längere Zeit erforderlich sein. Aber es ist unhintertreiblich, und jedenfalls wird die Kunde nicht zu spät dorthin dringen, um noch mächtig auf die gewaltige Krisis einzuwirken, welche sich dort vorbereitet, wenn sie auch noch nicht so bald eintritt, und deren Entscheidung voraussichtlich einen anderen Weltzustand herbeiführen wird. Wer die lehrreiche Schrift des geistreichen Theologen Dr. Philipp Schaff, America. Die politischen und kirchlich-socialen Zustände der Vereinigten Staaten in Nordamerica &c. (Berlin, 1854), besonders den zweiten Abschnitt, gelesen hat, wird uns verstehen und uns von dem Vorwurfe überspannter Erwartungen frei sprechen.

Einleitung

zum

VIII. Bande der ersten Hauptabtheilung.

Der vorliegende Band enthält das erste, das zweite und das dritte Heft der speculativen Dogmatik, der folgende wird die zwei übrigen sammt der Schrift: Revision der Hegel'schen Philosophie enthalten. Der vierte Band der Religionsphilosophie ist dann bestimmt, die religionsphilosophischen Schriften der letzten Lebensjahre Baader's zu umfassen. Baader unterschied zwar die allgemeine von der speciellen Dogmatik und bezeichnete die von ihm veröffentlichten fünf Hefte dieser Wissenschaft als allgemeine Dogmatik, allein er bestimmte nicht, was denn zur allgemeinen Dogmatik gehöre und was in die specielle zu verweisen sei. Aus Mangel einer systematischen Anordnung des Ganzen ersieht man weder was er alles noch in der allgemeinen Dogmatik behandeln wollte, noch auch die Nothwendigkeit, alle die Materien in die allgemeine Dogmatik hereinzuziehen, welche er wirklich in sie hereingezogen hat. Da es ihm an Sinn, Geduld und Ausdauer zur Systematik fehlte, so hätte er unseres Erachtens besser gethan, die Ueberschrift: Speculative Dogmatik, gar nicht zu wählen und sie lieber als Vorlesungen über Religionsphilosophie überhaupt zu benennen. Gelingt Baader der Anlauf zu einer systematischen Gestaltung nirgends in einem erwähnungswerthen Grade, so entschädigt er dafür durch die Tiefe und den Reichthum seiner Gedanken, so wie theilweise durch die Schärfe und die Bestimmtheit seiner Ausführungen im Einzelnen. Ihrem reinen Inhalte nach müssen wir diese Vorlesungen über speculative Dogmatik und die

religionsphilosophischen Schriften Baader's überhaupt zu dem Bedeutendsten rechnen, was die neuere deutsche Philosophie hervorgebracht hat. Haben die übrigen grossen Forscher ihre Ideen in wissenschaftlicherer Form und in umfassenderer Ausführung ausgebildet, so hat dafür Baader tiefere Blicke in das Wesen der Religion gethan und für das künftige System der wahren Religionsphilosophie nach allen Richtungen hin ins Centrum treffende Andeutungen gegeben, welche nicht verfehlen können, eine weitwirkende Umgestaltung der Religionsphilosophie herbeizuführen. Wir wissen wohl, dass die Einen diese Erwartung für vollkommen ungerechtfertiget erklären werden, indem sie den Standpunct Baader's für einen überwundenen erklären zu dürfen meinen, indess die Anderen sie für eine Uebertreibung der allerdings nicht gering zu schätzenden Bedeutung der Leistungen Baader's halten werden. Allein wir behaupten, dass noch kaum Jemand die ganze Bedeutung Baader's in Deutschland erkannt hat, und können also die jetzt noch herrschenden Meinungen auch der Unterrichteteren über diesen Denker nicht für maassgebend erachten.

Was das Verhältniss der in der Gesamtausgabe erscheinenden Vorlesungen unseres Philosophen über speculative Dogmatik zu der ersten Ausgabe derselben betrifft, so haben nur das erste und fünfte Heft aus dem Nachlasse Erweiterungen erhalten. Die Erweiterungen des ersten Heftes erwuchsen zum Theile aus den von Baader in sein Handexemplar eingetragenen Anmerkungen und Zusätzen, zum Theile aber aus Erläuterungen, welche Baader bei wiederholtem Vortrage des Inhaltes dieses Heftes in seinen öffentlichen Vorlesungen an der Universität zu München im Jahre 1829 vorgetragen, und welche der Herausgeber damals als Zuhörer genau und sorgfältig nachgeschrieben hatte. Die Bemühung war um so lohnender, als sich nur Weniges davon im Nachlasse Baader's vorfand. Wir besorgen nicht, dass der Zusammenhang der Entwicklung durch unsere Ergänzungen wesentlich beeinträchtigt worden ist.

Sollte der Nachlass Schelling's wirklich, wie man vernimmt, demnächst an das Licht treten, so dürfte diese Veröffentlichung ziemlich gleichzeitig mit der Vollendung der ersten Hauptabthei-

lung (in zehn Bänden) der Baader'schen Werke zusammentreffen und damit wird die wissenschaftliche Welt in Stand gesetzt werden, sich ein selbständiges Urtheil über den Werth der Leistungen beider grossen Philosophen zu bilden. Wir haben uns redlich bemüht, nicht bloss in unseren Einleitungen zu den bis jetzt erschienenen sechs ersten Bänden der ersten Hauptabtheilung zur richtigen Würdigung dieses bisher zwar weniger von den grössten Denkern, wohl aber von der grossen Menge der Gelehrten sehr verkannten Philosophen das unserige beizutragen. Namentlich haben wir das Verhältniss Baader's zu Schelling, aus den Quellen schöpfend, in der Einleitung zu der 2. Ausgabe der Kleinen Schriften Baader's *) in einer Weise beleuchtet, welche bereits Vielen über diess merkwürdige, bisher von den Meisten völlig verkannte Verhältniss die Augen geöffnet hat und unhintertreiblich in der Geschichte der Philosophie als ein folgenschweres Ereigniss gewürdigt und anerkannt werden wird. Ja, in der Hauptsache sind diese Nachweisungen bereits von einem der angesehensten Geschichtschreiber der Philosophie als begründet anerkannt worden, nemlich von Prof. Dr. Erdmann in der zwei-

*) Franz Baader's kleine Schriften. Zweite bedeutend vermehrte Ausgabe. Vorrede V — CXXXVI. Herausgegeben von Prof. Dr. Franz Hoffmann. Leipzig, H. Bethmann 1850. Auch besonders abgedruckt unter dem Titel: Franz von Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling. Eine Beleuchtung von drei Recensionen der ersten Ausgabe von Baader's kleinen Schriften. Leipzig, H. Bethmann 1850. Unsere Einleitungen zu den fünf ersten Bänden der ersten Hauptabtheilung sind auch in besonderen Abdrücken erschienen unter den Ueberschriften: 1) Grundzüge einer Geschichte des Begriffs der Logik in Deutschland von Kant bis Baader. Leipzig, H. Bethmann 1851. 2) Franz Baader im Verhältnisse zu Spinoza, Leibniz, Kant, Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart. Ebendasselbst 1851. 3) Apologie der Naturphilosophie Franz Baader's etc. Ebend. 1852. 4) Zur Widerlegung des Materialismus, Naturalismus, Pantheismus und Monadologismus. Ebend. 1853. 5) Beleuchtung der neuesten Urtheile über Baader's Lehre. Ebend. 1854. — Uebrigens haben wir schon vor nahezu zwanzig Jahren denselben Standpunct, ohne gebührende Beachtung zu finden, vertreten in unserer Schrift: Vorhalle zur speculativen Lehre Franz Baader's. Aschaffenburg, Theod. Pergay 1836. 414 S.

ten Abtheilung des dritten Bandes seiner Geschichte der neueren Philosophie, und kein Geschichtschreiber der Philosophie wird von da an jene Nachweisungen ignoriren dürfen, ohne sich selbst dem Vorwurfe der Ignoranz auszusetzen.

Erdmann äussert unter Anderem: „Wenn . . . Baader sagt, seine folgende Schrift (Ueber das Pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden) sei durch Schelling's Meisterwerk, die Weltseele, veranlasst, endlich aber ein oberflächlicher Blick auf den Ersten Entwurf u. s. w. und die Zeitschrift für speculative Physik beweist, wie sehr Schelling an die im Pythagoräischen Quadrate ausgesprochenen Gedanken eingeständig sich anschloss, so ist es den Freunden Baader's nicht zu verdenken, wenn sie nicht wollen, dass er als Schüler Schelling's in der Naturphilosophie (wir fügen bei: in der Geistesphilosophie ohnehin nicht) angeführt wird, sondern behaupten, er sei zugleich sein Lehrer gewesen Das bis dahin nur literarische Verhältniss, in welchem Baader zu Schelling stand, ward, als dieser nach Bayern namentlich als er nach München zog, ein persönlich intimes. Dass hiebei der, zehn Jahre ältere, dabei bis an sein spätestes Alter mit seinen Ideen nicht haushaltende, sondern im sprudelnden Gespräche sie mittheilende Baader nicht die bloss empfangende Rolle übernahm, lag in der Natur der Sache. Vielmehr ist er es besonders gewesen, welcher Schelling schon früh von Spinoza abzulenken und auf J. Böhme hinzuweisen suchte, und seine Schriften waren es vorzüglich, durch welche Schelling zu dem Studium Böhme's hindurchging. In seiner veränderten Lehre zeigt sich Schelling mehr als Baaderianer, als Baader sich je als Anhänger des Identitätssystems gezeigt hatte. Daher geschah es auch, dass, wenn Baader seine Uebereinstimmung mit Schelling's Lehren ausspricht, er sich besonders an die Abhandlung über die Freiheit und das Denkmal Jacobi's hält.“ In Bezug auf die letzte Bemerkung ist zu erinnern, dass Baader nur in Bezug auf einzelne Behauptungen Schelling beistimmte, nie in Bezug auf die obersten Principien seiner Lehre, und zwar gilt diess nicht weniger für die veränderte Lehre Schelling's als für die frühere. In der späteren Lehre Schelling's erkannte Baader im Ganzen wohl einen Fort-

schritt an, aber sie erschien ihm keineswegs befriedigend, wie er denn in seinen späteren Schriften häufig gegen Schelling polemisiert. Wenn Erdmann trotz den bemerkten Zugeständnissen sich abquält, Schelling doch wieder als bedeutender erscheinen zu lassen, so fallen seine Gründe für diese Höherstellung unseres Erachtens nicht besonders ins Gewicht. Sie sind aus Annahmen und Behauptungen hervorgeholt, welche jenem Kreise von Irrthümern angehören, die wir durch unsere urkundlichen Nachweisungen längst widerlegt haben. Es ist nemlich durchaus falsch, dass Baader zum vollständigen Systeme entwickelt habe, was Schelling nur fragmentarisch im Identitätssysteme dargelegt habe. Schelling hat vielmehr im Identitätssysteme einen Pantheismus dargelegt, den Baader nie anerkannt hat, folglich auch nie zum vollständigen Systeme entwickeln konnte. Von Anfang an hatte sich Baader auf den theistischen Standpunct gestellt und auch die spätere Lehre Schelling's nie als einen reinen Ausdruck seines Theismus anerkannt. Die spätere Lehre Schelling's ist nicht ohne Einfluss Baader's hervorgetreten, allein sie hat die Tiefe Baader's nicht einmal erreicht, geschweige übertroffen. Schelling war für Baader nie, wie Erdmann meint, *initium*, und des Letzteren Lehre verhielt sich zu jener Schelling's so wenig als *dimidium*, dass nicht einmal die Schelling'sche spätere Lehre geschweige die frühere als *dimidium* der Baader'schen gelten kann. Dass Baader's Lehre aus einem Gusse ist und überall in weit schärferer Bestimmtheit als die Schelling'sche hervortritt, ist keineswegs Folge einer vermeintlichen Einseitigkeit der ersteren, sondern vielmehr Folge der grösseren Klarheit, Tiefe und Allseitigkeit ihres Princip's. Von einem Hass gegen die Materie ist bei Baader so wenig die Rede, dass er ihr vielmehr die Bedeutung und Function einer Hemmung des Bösen gibt und ausdrücklich gegen die Naturverachtung der spiritualistischen Theologen und Philosophen des Mittelalters wie der neueren Zeit Protest einlegt. Dass er die materielle Natur oder die Materialität der Natur nicht der verklärten Natur gleich stellen kann, muss sich für Jeden, der etwas von einer Verklärung der Natur weiss und wissen will, ganz von selbst verstehen, und eine Geringerstellung ist noch keine Verachtung und kein Hass.

Von den Recensenten der Baader'schen Schriften, welche sich natürlich auch auf eine Besprechung unserer Einleitungen eingelassen haben, hat nicht ein einziger unseren Nachweisungen widersprochen, vielmehr haben die meisten weit vollständiger als Erdmann die Unwiderleglichkeit derselben ausdrücklich zugestanden. Eine grosse Anzahl von unterrichteten und zum Theil hochbegabten Männern in Deutschland theilt bereits die von uns schon vor mehr als zwanzig Jahren ausgesprochene und verfochtene Ueberzeugung, dass der Gehalt der Baader'schen Schriften von epochemachender Bedeutung sei, dass sie an Tiefsinn und Wahrheitsgehalt Alles überragen, was unsere genialsten Denker von Leibniz bis Neuschelling geleistet haben, und dass Baader's Lehre der Hauptsache nach die Philosophie der Zukunft sein werde. Aber von diesen Männern ergreift kaum Einer oder der Andere das Wort, um seine Ueberzeugung auch öffentlich auszusprechen und für die Bedeutung und Wahrheit einer Sache Zeugniss abzulegen, welche für Wissenschaft und Leben von so ausserordentlicher Wichtigkeit ist *). Man weiss ja, dass seltsamer Weise den Negativen fast allein Energie, Thatkraft und muthige Tapferkeit überlassen zu werden pflegt. In Bezug auf Baader's Werke bemerkt man zwar auch von dieser Seite her keine erhebliche Thatkraft. Man vertheidigt nicht und man bekämpft nicht, man beurtheilt überhaupt nicht, man schweigt. Man schweigt von beiden Seiten und sucht sich im Schweigen gegenseitig zu übertreffen. Das wäre von der anderen Seite wohlausgedacht, wenn es auf die Länge helfen könnte. Allein man kann nicht auch anderen, ausser der Partei wie ausser der eigentlichen Schule Stehenden, Schweigen gebieten.

*) Wer die Stellung der Mitherausgeber zu Baader kennen zu lernen wünscht, den verweisen wir auf Prof. v. Schaden's Einleitung zum XI. Bande, auf der Proff. Dr. Schlüter und Lutterbeck Einleitungen zum XIV. Bande, auf Lutterbeck's Schrift: Der philosophische Standpunct Baader's zur Orientirung in der Gesammtausgabe seiner Werke, und auf Prof. Dr. J. Hamburger's Anzeigen 1) in den theologischen Studien und Kritiken von Ullmann etc. 1852, Bd. I., S. 125—132; 2) in den Gelehrten Anzeigen, h. v. d. Mitgl. der k. b. Akad. d. Wissenschaften 1851. Nr. 89—101.

Die Zeit ist nahe, wo sich solche Stimmen erheben müssen und dann werden auch jene geschlossenen Parteien zum Sprechen sich gedrungen sehen.

Man wird es begreiflich finden, dass wir, einem bisher nicht zur gebührenden Anerkennung gekommenen, ja förmlich unterdrückten Philosophen die allgemeinere Beachtung erringen wollend, in allem Ernste darauf ausgehen, einen wissenschaftlichen Kampf um die Lehre Baader's hervorzurufen. Es wäre über alle Vorstellung thöricht, zu erwarten, dass die ganze philosophirende Welt ohne Weiteres Baader's Lehre Beifall zujachzen werde, sobald nur die Gesamtausgabe vollendet vorliegen wird. Es ist aber auch nicht zu besorgen, dass es uns nicht gelingen werde, tüchtige Kräfte für die Vertheidigung Baader's wach zu rufen und auch den mehr oder minder Nichteinverstandenen Achtung und Berücksichtigung abzugewinnen. Wir haben in unseren Einleitungen und Anmerkungen zu den erschienenen Schriften Baader's nach allen Richtungen hin gegen die Gegner dieses Philosophen Front gemacht und ihnen den Fehdehandschuh hingeworfen. Sie mögen nun schweigen, wenn sie für überwunden gelten wollen, oder sie mögen sprechen und widersprechen, wenn sie widersprechen zu sollen glauben. Es wird sich dann zeigen, wer recht behält und ob wir uns im Einzelnen nach der einen oder der anderen Seite nachzugeben gedrungen sehen werden. Von unserer Seite soll es dabei an Mässigung, Umsicht und Besonnenheit nicht fehlen, ohne darum im Geringsten mit minderer Energie und minderem Nachdruck in Schutz zu nehmen, was wir in Schutz zu nehmen für nöthig erachten werden.

Was unser Verhältniss zu Baader betrifft, so ist dasselbe von der Unwissenheit, dem Unverstand und der Böswilligkeit öfter arg entstellt worden. Dagegen ist es keinem der trefflichen Männer, welche unsere Einleitungen theilweise wenigstens einer Kritik unterworfen haben, entfernt eingefallen, die Selbständigkeit unseres Forschens und Denkens in Frage zu stellen. Alle sprachen sich, wenn auch in verschiedenem Grade und Maasse, so anerkennend aus, dass wir uns wohl erlauben dürfen, die Leser darauf

zu verweisen, wenn es auch nicht schicklich wäre, diese Aeusserungen selber hier vorzuführen *).

In Rücksicht des Inhaltes und des Gehaltes der Baader'schen Lehren gibt man hie und da dem Vorurtheile Raum, als ob derjenige, der sich in den Hauptgrundlagen zu diesem philosophischen Systemschöpfer hält, auf den Rang eines selbstständigen Denkers Verzicht leiste. Als ob die Selbstständigkeit des Denkens darin bestände, ein von allen bisherigen Systemen der Philosophie verschiedenes System zu schaffen. Als ob es nicht möglich wäre, dass eines der bisherigen Systeme der Philosophie in den Hauptgrundlagen die Wahrheit erreicht habe, was auch gegen einzelne Folgerungen und Folgesätze desselben einzuwenden sein möchte, und als ob es nicht möglich wäre, ein in den Hauptgrundlagen bereits vorhandenes System mit selbstständigem Geiste aufzufassen, darzustellen und weiterzubilden. Wer darauf ausgeht, ein eigenes und eigenthümliches System zu schaffen, ohne sich darnach umzusehen, ob das wahre System in der Hauptsache nicht schon vorhanden sein möge, der wird sicher die Wahrheit verfehle und nur den Wirrwarr der sich widersprechenden Meinungen der Menschen vermehren, statt die Erkenntniss und Ausbreitung der Wahrheit zu fördern. Der ächte, unbefangene, freisinnige, von den Vorurtheilen der Menge unabhängige Philosoph schliesst sich weder einem bereits vorhandenen System der Philosophie an, weil es einmal vorhanden ist und weil es etwa erlaubt wäre, sich das eigene selbstständige Denken möglichst zu ersparen, noch weicht er von allen bisherigen Systemen darum ab, weil man nur in dieser Weise ein selbstständiger Denker werden könnte, sondern er prüft alle bisherigen Systeme und schliesst sich einem derselben an oder nicht, je nach dem Ergebniss seiner besonnenen, von slavischer Nachbeterei wie von eitler Ruhmsucht freien Prüfung. Wer übrigens in unserer Zeit als Philosoph auftritt, findet bereits eine Geschichte der Philosophie vor, die jedenfalls um nicht wenig älter als zwei tausend Jahre ist.

*) Man vergleiche die auf dem Umschlag dieses Bandes angeführten Recensionen.

Man darf sich daher nicht verwundern, dass der forschende Geist des Menschen in den Systemen dieser reichlich zwei Jahrtausende bereits alle denkbaren Wege in Rücksicht der möglichen Principien eingeschlagen hat und dass es daher gar nicht oder doch kaum denkbar ist, dass eben in Rücksicht der möglichen Principien ein absolut neues und von allen bisherigen Systemen verschiedenes System noch aufgestellt werden könnte. Kein Philosoph unserer Zeit kann sich, wenn er nicht als geschichtsunkundiger Autodidakt unnützerweise neu erfinden will, was längst schon — und vermuthlich besser — entdeckt ist, ganz und gar des Anschlusses an eines der bereits ausgebildeten Systeme entschlagen. Wenigstens mehr oder minder klar ausgesprochen wird er in dem einen oder in dem anderen die wahren Principien finden, oder doch in dem einen oder in dem anderen den relativ grösseren Wahrheitsgehalt anzutreffen sich überzeugen, und er wird wohlthun, in dem einen oder in dem anderen Wurzel zu schlagen, um von da aus nach rückwärts (wenn möglich) und nach vorwärts (was wegen der Unendlichkeit der Wissenschaft allezeit möglich sein wird) das Reich der philosophischen Erkenntniss zu erweitern. So kann man sich z. B. leicht davon überzeugen, dass weder in einem System der Unterschiedslosigkeit des Idealen und des Realen, noch in einem Systeme des Idealismus, noch in einem Systeme des Realismus die Wahrheit anzutreffen sein kann. Nur ein System des Ideal-Realismus, d. h. ein System, in welchem die Einheit und der Unterschied des Idealen und des Realen zugleich erkannt wird, kann den Denker des neunzehnten Jahrhunderts befriedigen oder doch der sichere Ausgangspunct seiner Forschungen werden. Nun lässt sich aber bis zur Evidenz nachweisen, dass keiner der grossen Philosophen der neueren Zeit, auch Schelling nicht, weder Alt- noch Neuschelling, den Ideal-Realismus so tief ergriffen hat als Baader. Folglich muss sich der Denker des neunzehnten Jahrhunderts vor Allem in dem System Baader's orientiren und folglich verdient eben dieses System der Ausgangspunct aller weiteren Forschungen zu werden, was man auch gegen die Form seiner Darlegungen zu erinnern haben möge. Die neueren Systeme der Philosophie oder doch die Bestrebungen zur Ausbildung solcher Systeme nach

Schelling, Hegel und Herbart, z. B. von dem jüngeren Fichte, von Chalybäus, Weisse, Ulrici, Trendelenburg, Fischer, Sengler, Braniss, Wirth &c., stehen alle in einem theilweisen Verwandtschaftsverhältnisse zu Baader's Lehre und nähern sich derselben mehr oder minder, sie mögen nun von ihr Einflüsse erhalten haben oder nicht. Das Beste von dem, was Neuschelling lehrt, ist Baader'schen Gehaltes oder doch Annäherung an Baader's Lehre. Die rechte Seite der Hegel'schen Schule, nicht weniger der Schleiermacher'schen ist in der Annäherung an Baader's Lehre begriffen oder strebt sich doch durch Baader'sche Ideen zu ergänzen oder wenigstens mit ihnen auszugleichen. Wenn man nun noch erwägt, dass in Baader's Lehre Platon und Aristoteles, Plotin und Proklus, Origenes und Augustinus, Thomas von Aquino und J. Böhme ideell enthalten sind, so wird man ihn um so mehr als den ächten Nachfolger und Fortbildner jener grossen Forscher betrachten müssen, je mehr er sich zugleich zu Cartesius und Spinoza, zu Leibniz, Wolff, Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Herbart nicht schlechthin verneinend, sondern mit hoher Besonnenheit, Umsicht und Gerechtigkeit scheidend und überall das Wahre aus der Spreu des Falschen sich aneignend verhalten hat, nicht bei Allen in gleichem Grade eingehend, aber doch so, dass Keiner von ihnen ohne alle Berücksichtigung geblieben ist.

Platon war der Schüler seines Vorgängers, Sokrates, und war doch oder nur um so mehr der grosse Platon. Aristoteles war der Schüler Platon's und zwar in dem engeren Sinne, dass der Kern seiner Lehre (trotz theilweiser Polemik gegen seinen Lehrer) platonisch war und blieb, und dennoch wurde er der grosse Meister der Philosophie, der durch alle seitdem verflossenen Jahrhunderte die grössten Wirkungen übte und dessen Werke noch heute bei allen aus den Schranken seiner Zeit erklärlichen Irrthümern eine unausgeschöpfte Fundgrube tieferer Erkenntnisse sind. In einem ähnlichen Verhältnisse stunden in der neueren Zeit Herbart zu Leibniz, Fichte zu Kant, Hegel zu Schelling und diess Verhältniss hindert nicht im Geringsten, Herbart, Fichte und Hegel zu den selbständigen Philosophen zu zählen, da man sie sogar zu den wirklich grossen Philosophen zählen muss. Nicht dess-

halb freilich, wenigstens nicht deshalb allein sind diese Denker grosse Philosophen geworden, weil sie bei einem Meister in die Schule gegangen waren, aber ihre Jüngerschaft hat sie auch nicht verhindert, grosse Philosophen zu werden, ja sie hat dieselben auf ihrem Wege dazu bedeutend gefördert. Wer also überhaupt die Anlage zum grossen Philosophen hat, wird sich sicherer zu einem solchen ausbilden, wenn er die Schule eines Meisters durchmacht, als wenn er noch im Stande der Unreife selber den Meister spielen will. Solche „Originale“ hat Göthe in den bekannten Versen trefflich gezeichnet:

„Ein Quidam sagt: „Ich bin von keiner Schule;

Kein Meister lebt, mit dem ich buhle;

Auch bin ich weit davon entfernt,

Dass ich von Todten was gelernt.“

Das heisst, wenn ich ihn recht verstand:

Ich bin ein Narr auf eigne Hand.“

Gross kann man unseres Ermessens allerdings einen Philosophen schon nennen, welcher eine bestimmte Weltanschauung mit Genialität durch alle oder doch die meisten Zweige des philosophischen Wissens ausbildet. In diesem Sinne stehen wir nicht an, auch Schopenhauer für einen grossen Philosophen gelten zu lassen, so gewiss wir auch sind, dass sein System mit der vollsten Evidenz widerlegt werden kann. In diesem Sinne könnte man selbst geneigt sein, einem Materialisten den Namen eines grossen Philosophen zuzugestehen, der es verstände, den Materialismus zu einem universellen Systeme auszubilden, ungefähr wie man nicht Bedenken trägt, einen Macchiavelli, einen Richelieu, einen Napoleon grosse Männer zu nennen, obgleich sie vom sittlichen Standpunkte aus in sehr ungünstigem Lichte erscheinen. Der Materialismus hat aber wenigstens in der neueren Zeit nicht einen einzigen grossen Repräsentanten, obgleich unzählige mehr oder minder kleine Schleppträger. Auch Feuerbach kann nicht für einen grossen Repräsentanten des Materialismus gelten und vollends unsere materialistischen Naturforscher sind nichts als verwahrlosete Pfuscher in allen philosophischen Untersuchungen. Eine solche bloss relative Grösse, wie wir sie Spinoza, Kant, Fichte, Schopenhauer &c. zugestehen, ist

es nicht, die wir für Baader in Anspruch nehmen. Seine Grösse ist viel reeller und ächter, denn sie ist die Grösse eines Philosophen, der, bei nicht geringen äusseren Unvollkommenheiten mancherlei Art, unter allen neueren Denkern den relativ grössten Wahrheitsgehalt besitzt und in den Hauptgrundlagen unvergängliche Wahrheit lehrt. Diese Behauptung ist nun freilich für Niemand maassgebend, aber Prüfung unserer Behauptung dürfen wir doch jedenfalls verlangen.

In Betreff der Form der Baader'schen Schriften ist, wie gesagt, einzuräumen, dass sie in mehrfacher Beziehung an Fehlern und Mängeln leiden. Doch besitzt Baader's Darstellungsart auch Vorzüge, welche man erst recht inne wird, wenn man vertrautere Bekanntschaft mit seinen Schriften angeknüpft hat. Uebrigens ist seine Darstellungsart sich nicht gleich und wechselt von den erhabensten und schwungvollsten Formen bis zu den ungelenksten und massenhaftesten Sätzen, von den dialektisch schärfsten Bestimmungen bis zu den intensivsten intuitiven Divinationen, von den bündigsten Formen der Sprache der neueren philosophischen Speculation bis zu den fremdartigsten Sprachweisen der älteren Theosophen. Im Ganzen herrscht aber in seinen Schriften die philosophische Schärfe und Bestimmtheit vor. Ja, in dieser Beziehung darf sich Baader mit den grössten Philosophen messen und er dürfte viele in dieser Rücksicht im Ganzen überragen. Was wenigstens in der grösseren Zahl seiner Schriften seiner Schreibart fehlt, ist hauptsächlich jene gefällige Leichtigkeit, jene geschmeidige Anmuth, jenes ansprechende Maasshalten zwischen allzugrosser Dehnung und allzugrosser Kürze *), jene geschmackvolle Wahl besonders der Verbindungs- Worte und jene Gruppierung der Sätze, welche zusammen genommen die Schönheit der Darstellungsart ausmachen. Baader entwarf Alles, was er schrieb, mit der zwar gezügelten, aber doch nicht ganz überwundenen Ungeduld einer stets von einer unendlichen Fülle sich drängender Gedanken bewegten Feuerseele und mit dem markigen Nachdruck einer Geistesenergie, welche das einmal Hingeworfene nur schwer in eine leichtere

*) B. fehlt nie nach dieser, wohl aber oft nach jener Seite hin.

und ansprechendere Form umzugliessen gestattete, obgleich Baader auch diess öfter, als man meint, versuchte und bis auf einen gewissen Grad ausführte, wie seine nachgelassenen Papiere beweisen. Seine Methode der Forschung war vortrefflich, dagegen seine Methode der Darlegung und Entwicklung ist zwar genial, aber individuell oder vielmehr besondere Manier und darum keineswegs mustergültig.

Welche Mängel aber immer den Schriften Baader's in Rücksicht der Form, der Darstellung und der Methode anhaften mögen, so sind doch diese Mängel nicht auf uns übergegangen. Nach der Seite der Form und der Darstellungsweise hin haben wir den grossen Denker nie zum Muster genommen. Von Jugend auf mit inniger Liebe der schönen Literatur zugewendet, hatten wir in Rücksicht der Schreibart in den Werken Lessing's, Schiller's und Göthe's, Tieck's und der beiden Schlegel mustergültige Vorbilder gefunden. Vollends eingeführt in das Studium der Werke des Homer und Sophokles, des Virgil und Horaz und endlich in die wundervollen Dialoge des göttlichen Platon konnten wir nur mit tiefem Schmerzgefühle beklagen, dass die gewaltigen, tiefsinnigen und innerlichst begeisternden Ideen Baader's nicht durchgängig in gleich ausgezeichneter Form sowohl der Sprache als der Methode dargelegt worden sind. Dennoch ist der eigentliche Kern, wenn man so sagen darf, des Baader'schen Styls, vortrefflich und Baader hätte ihn nur von den mehr äusserlichen Nachlässigkeiten befreien sollen, um ihn als einen wahrhaft classischen hervortreten zu lassen. In den Tagebüchern aus der Zeit des Jünglings- und des angehenden Mannesalters schrieb Baader ohne alle auf Schönheit der Darstellung gerichtete Absicht in einem so trefflichen Styl, dass sich jene genialen Ergüsse des eben so innig fühlenden wie tief denkenden jugendlichen Geistes neben das Herrlichste und Schönste stellen, was die deutsche Literatur aufzuweisen hat *). Nicht weniger erhebt sich der Styl der von Baader zwischen dem 60. und 70. Lebensjahre geschriebenen Schriften oft nahehin zur Höhe ächt classischer Darstellungsweise. Unter den deutschen

*) Man vergleiche die Urtheile von Männern wie Varnhagen von Ense, Guhrauer, Carriere, Hamberger &c.

Philosophen nehmen in Rücksicht der Schreibart unstreitig Lessing, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Herbart und Schopenhauer den höchsten Rang ein. Partienweise ist ihnen allen die Schreibart Baader's nahezu ebenbürtig, oft aber artet die Grandiosität und Gedrängtheit seines Styls zur Schroffheit und Herbheit aus und sinkt nicht selten zur Schwerfälligkeit herab. Was man aber auch zum Lobe und zum Tadel seines Styls sagen könne, freier kann man sich von demselben nicht halten als wir uns gehalten haben. Unser Styl ist uns, wie er auch beschaffen sei, ganz eigenthümlich und, zwar nicht ohne Einfluss der classischen Meisterwerke der deutschen Literatur, besonders Lessing's und Göthe's ausgebildet, keinem unserer grossen Schriftsteller aber nachgeahmt, auch Lessing und Göthe nicht. In der Methode der Philosophie sind wir gleichfalls gänzlich unabhängig von unserem grossen Lehrer und glauben auch hier unsere Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit bewahrt zu haben.

Die Religionsphilosophie, welche im J. 1855 in vier Bänden an das Licht treten wird, steht unter den Leistungen unseres Philosophen allerdings insofern im Vordergrund, als er keine andere philosophische Wissenschaft so sehr ausbildete. Mit grosser Wahrscheinlichkeit wird daher zunächst diese Partie der Baader'schen Schriften die meiste Aufmerksamkeit auf sich ziehen und erst um der hier vorgefundenen bedeutenden Leistungen willen wird man ernstlicher als bisher sich auch zu dem Studium der übrigen Partien der Gesamtausgabe hinwenden. Der Naturforscher könnte zwar in den Schriften Baader's bezüglich der obersten Principien nicht minder Bedeutendes antreffen, als der Theologe, aber die Mehrheit der Naturforscher ist einer in die Tiefe gehenden Metaphysik gleich entfremdet wie dem religiösen Gottesglauben und vollends dem christlichen, daher unfähig, in Baader's Lehren etwas Anderes als ein noch dazu ihnen wenig Unterhaltung gewährendes, wie sie wähnen, belachenswerthes Märchen aus Tausend und éiner Nacht zu erblicken *).

*) Es ist uns so gut wie irgend Einem bekannt, welche riesenhaften Fortschritte die Naturwissenschaften in den neueren Zeiten gemacht haben. Die wichtigsten Entdeckungen und Erweiterungen unseres naturwissen-

Einzelne Naturforscher wird es zwar geben, die in das Verständniss der Baader'schen Ideen einzudringen sich fähig erweisen, und es würde uns nicht überraschen, wenn Männer wie Volkmann, Purkinje, Reichenbach, Meyer, Perty, Schönbein und Andere solchem Verständniss sich gewachsen zeigten. Auch Liebig dürfte sich zuletzt, wenn er ernstlich auf die Schriften Baader's eingehen wollte, eines mächtigen Eindruckes nicht erwehren können, Alex. von Humboldt ist in Jahren zu weit vorgeschritten, als dass von ihm noch eine ernstliche Beachtung der Leistungen unseres Philosophen erwartet werden könnte. Der grosse Haufen unserer Naturforscher, die sich zu simplen Registratoren der Naturerscheinungen herabgesetzt haben, oder ohne klares Bewusstsein davon an dem Wagen einer ungesunden, inconsequenten, ja

schaftlichen Wissens sind aber nicht von den Materialisten ausgegangen, und obgleich auch Materialisten nicht unwichtige Entdeckungen gemacht haben, so darf man doch behaupten, dass sie diese Entdeckungen nicht ihrem Materialismus verdanken, sondern ihrer von demselben leidlich unabhängigen Beobachtungsgabe und empirischen Untersuchungsmethode. Der Materialismus ist niemals reines Ergebniss empirischer Forschung, sondern immer die Folge eines auf Erklärung der Naturerscheinungen gerichteten Denkens, folglich philosophischer und metaphysischer Art und kann daher auch nur aus philosophischen Gründen behauptet oder widerlegt werden. Es ist schon ein nicht unbedeutender Gewinn, wenn der Naturforscher zur klaren Erkenntniss dieses Sachverhaltes gelangt und sich also davon überzeugt, dass er der Philosophie auch durch den Materialismus nicht zu entgehen vermag und sich folglich auf die Metaphysik ernstlich einlassen muss, um auch nur den Versuch zu machen, den Materialismus wissenschaftlich zu begründen. Was kann man aber von einer Forschung erwarten, welche, in dem blindesten Dogmatismus befangen, von vorn herein in der Erkenntnisslehre den Sensualismus als eine ausser aller Frage stehende Wahrheit behauptet, und trotz dem, dass sie ausdrücklich das Wesen der Dinge für unergründlich erklärt, mit ihrer absoluten Atomistik doch etwas erklärt zu haben meint. Vollends ist die Halbheit kläglich, womit mehrere Materialisten neben ihrem System dem Glauben eine Freistätte offen lassen wollen. Denn entweder ist ihre Lehre wahr, dann ist der Glaube sinnlos und widervernünftig, oder der Glaube ist berechtigt, dann ist ihre Lehre von Grund aus falsch. Dass das letztere das allein Richtige ist, hat Baader bis zur Evidenz nachgewiesen.

unsinnigen Metaphysik ziehen und schleppen, wird sich zunächst negativ gegen Baader's Ideen verhalten, sei es, dass er schweigend an der ihm völlig unverständlichen Erscheinung vorübergeht, sei es, dass er seinen ungesalzenen Spott dagegen loszulassen für nöthig erachten wird. Allein niemals hat die grosse Masse ein neues Blatt in der Geschichte der Wissenschaft umgeschlagen, einen entscheidenden weltumgestaltenden Schritt über die jeweilige Wissenschaft und Weisheit hinaus gethan. Solches war immer das Vorrecht und die That eines einzelnen grossen Genius, und auch für die tiefere Erkenntniss der Natur wird ein solcher nicht für immer ausbleiben, und wenn er inmitten der babylonischen Verwirrung unserer Naturwissenschaft, die Wege Baader's weiter verfolgend, erscheint, dann werden die künstlichen Kartenhäuser der jetzt herrschenden Natursysteme vor dem Hauche des Genius in alle Winde zerstieben, um einer allgemeiner sich verbreitenden, tieferen Naturerkenntniss, einer neuen Aera der Naturwissenschaft, Platz zu machen. Wenn aber die heutigen Pygmäen der Naturphilosophie gegen Baader's Naturphilosophie hoffärtig und verachtend die Köpfe aufrecken, so könnte Baader, wenn er noch unter uns weilte, mit gerechtem Unwillen ihnen die Worte entgegenrufen:

Ihr gleicht dem Geist, den ihr begreift, nicht mir! —

Einleitung

zum

IX. Bande der ersten Hauptabtheilung.

In seiner »Kritik der christlichen oder »positiven« Philosophie« aus Anlass der Sengler'schen Schrift: Ueber das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie der gegenwärtigen Zeit, erklärt L. Feuerbach sich über Baader's Lehre in Ausdrücken, die jedenfalls eher für die Naseweisheit ihres Urhebers, als für irgend eine andere Art der Weisheit Zeugniß ablegen *). Mag immerhin die Theosophie Baader's in eherner Gestalt auftreten, wer markige Gedankenfülle zu schätzen weiss, wird nicht den plumpsten Ausdruck wählen, um eine Eigenthümlichkeit des Styls eines Philosophen zu bezeichnen, die jedenfalls nicht aus Armuth, sondern aus Reichthum des Geistes stammt. Was Feuer sei hat am wenigsten Feuerbach begriffen, sonst würde er den tiefen Ernst der Gedanken Baader's über das Feuer nicht ein Spielen mit dem Feuer nennen **). Wasserkünste lässt Baader allerdings nicht spielen.

Schon darum ist es nach Feuerbach bei Baader mit der Philosophie zu Ende, weil sein Princip die Persönlichkeit ist. Denn wo die Persönlichkeit in concreto anfängt, ist die Philosophie an ihrem Ende. Philosophie und Fassung und Anerkennung Gottes

*) L. Feuerbach's sämmtl. Werke I, 142, 150. Vergl. dagegen Jahrbücher für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. L. Noack. 1848. S. 191.

**) Feuerb. Werke I, 150.

als persönliches Wesen, als absolute Persönlichkeit, vertrügen sich nicht mit einander. Denn die Person ist ein Gegenstand der Anbetung, der Anstaunung, der Anfühlung, der Anschauung, aber kein Gegenstand der Wissenschaft, kein Gegenstand des Denkens. Person ist das von mir Unabsonderliche an mir, das, was ausserhalb bleibt, das, was nicht über sich speculiren lässt. Was von der endlichen Person gilt, dass sie nemlich kein Vernunftobject ist, das gilt noch weit mehr von der absoluten Persönlichkeit. Ueber eine andere endliche Person kann ich wegen ihrer Verwandtschaft mit mir wohl rathen und vermuthen, aber über die absolute Person kann ich, weil hier selbst die Basis der Vermuthung des möglichen mir gleichen Denkens und Handelns wegfällt, nur träumen und faseln. Alle Philosophie über Gott führt zum Pantheismus, wie Jacobi mit einem wahren Genieblick erkannt und ausgesprochen hat, obgleich er den Pantheismus in einer viel zu speciellen und darum beschränkten Bedeutung nahm *). Nach solchen Vordersätzen kann es nicht überraschen, Feuerbach zu der Forderung übergehen zu sehen: Wer Religion will, entsage der Philosophie, Wer Philosophie will, entsage der Religion! Jacobi bewies sich als einen, seinem Principe conformen, sich selbst getreuen, consequenten und darum classischen Geist, dass er die absolute oder göttliche Persönlichkeit nicht zu einem Gegenstande des Wissens und Denkens machte, sondern zu einem unerklärlichen Axiom eines unmittelbaren, schlechthin apodiktischen Gefühls, d. i. zu einer rein persönlichen Wahrheit und Angelegenheit. Dagegen erscheint Baader zu rationalistisch **), um gläubig, und zu gläubig, um rationalistisch, zu irreligiös, um religiös, und zu religiös, um irreligiös sein zu können. Seine religiöse Philosophie ist der gläubige Unglaube oder ungläubige Glaube, sie ist weder Religion, noch Philosophie und ebendarum Wahrheit- und Charakterlosigkeit, ja sie ist geradezu eine Lüge und die eigentliche frivole Philosophie unserer Zeit ***). Dabei ist Feuerbach so billig, diese Vorwürfe nicht auf Baader allein zu wälzen, sondern sie auch auf

*) L. c. I, 129 ff.

**) L. c. I, 130.

***) L. c. I, 133.

Günther, den späteren Schelling und selbstverständlich auf alle Philosophen auszudehnen, die Glauben und Wissen zu vereinigen und zu versöhnen bestrebt sind.

Die Behauptung Feuerbach's, dass wo die Persönlichkeit in concreto anfangt, die Philosophie zu Ende sei, geht von Voraussetzungen aus, welche von ihm nicht erwiesen worden sind. Die Persönlichkeit erscheint ihm als das, was nicht in den Begriff aufgeht und darum nicht über sich speculiren lässt. Aber wenn es auch nöthig wäre, dass die Persönlichkeit in den Begriff aufgehe, obgleich das eine seltsame Forderung an eine Persönlichkeit ist, so müsste uns Feuerbach doch erst beweisen, dass er im Besitz des wahren Begriffs sei, mit dem Alles begriffen werden könne. Wenn Alles, was in den Feuerbach'schen Begriff nicht aufgeht, nicht existirt, so kann auch die endliche Persönlichkeit nicht existiren und es ist ganz consequent mit der unendlichen auch die endliche Persönlichkeit zu leugnen. Was aber aus dem Begriffe wird, wenn auch die endliche Persönlichkeit geleugnet wird, hat uns der Naturalismus älterer und neuerer Zeit und der Feuerbach'sche selbst genugsam gezeigt. Der Begriff geht unter in bloss zufällige Vorstellungen, welche der körperliche Organismus unter dem Einflusse zufälliger sinnlicher Einwirkungen hervorbringt und hervorbringen muss nach unabänderlichen Gesetzen *), so dass der Unterschied zwischen wahren und falschen Vorstellungen verschwindet. Wenn ein persönliches endliches Wesen allerdings nicht a priori nach seinen individuellen Entschliessungen, Absichten, Empfindungen und Vorstellungen erforscht werden kann, so folgt daraus noch nicht, dass es nicht nach seinem allgemeinen Wesen erforscht werden kann und wenn das absolute persönliche Wesen zwar als ein freies, aber nicht als ein willkürlich sich bestimmendes Wesen zu denken ist, so wird auch der allgemeine Inhalt seines Willens erforscht werden können, wenn auch die Unendlichkeit der in ihm eingeschlossenen individuellen Bestimmungen nicht anders als durch Offenbarung sollte bekannt werden können. Die Behauptung, dass alle Philosophie zum Pantheismus führe, setzt das als gewiss voraus, was erst bewiesen

*) Vergl. System der Natur von Mirabaud. Deutsch bearbeitet und mit Anmerkungen versehen. Leipzig, G. Wigand 1841. S. 232, 431.

werden müsste. Bewiesen könnte es aber nur dann werden, wenn gezeigt werden könnte, dass der Inbegriff aller Welterscheinungen (der geistigen wie der natürlichen) die Selbstverwirklichung des Absoluten sei. Der Pantheismus bestreitet nemlich nicht die Existenz des Absoluten, er bestreitet nicht, dass es im Begriffe des Absoluten liege, unentstanden, unvergänglich, ewig, Eines und einzig zu sein. Er behauptet nur, dass das Absolute keine von der Welt getrennte Wirklichkeit habe, dass vielmehr die Welt oder das Universum die Selbstverwirklichung des Absoluten sei. Hierin sind alle pantheistischen Systeme einverstanden, aber in der bestimmteren Fassung und Ausführung dieses Grundgedankens gehen sie weit auseinander. Die Einen fassen das Absolute als an und für sich bewusstlosen und willenlosen Urgrund der Welt, sie mögen nun, wie Einige von ihnen, diesen ewigen und unwandelbaren Urgrund als absolutes Sein (*natura naturans*) oder als absolute Idee (Begriff), oder, wie wieder Andere, als absolute Indifferenz des Seins und der Idee (der Natur und des Geistes) bestimmen. Andere gehen über diese Bestimmungen hinaus und geben zu, dass die eben genannten drei Formen des Pantheismus bei genauerer Betrachtung sich nicht wesentlich vom Materialismus unterscheiden und dass das Absolute wesentlich als Urgeist und Urpersönlichkeit gefasst werden müsse. Der absolute Urgeist würde aber seiner vollkommenen Verwirklichung entbehren, wenn er sich nicht zum Weltuniversum entfalte, entwickle, ausgestalte. Die Welt sei daher von Gott, dem überweltlichen Absoluten, nicht aus Nichts geschaffen, sondern aus seinem Wesen hervorgebracht. Die Welt als Inbegriff der geistigen und der natürlichen Wesen, sei als Entfaltung, Entwicklung, Erscheinung seines Wesens selber göttlichen Wesens, und obgleich Gott und Welt unterschieden seien, so sei doch kein Wesensunterschied zwischen ihnen, sondern sie unterschieden sich nur wie Wesen und Erscheinung. Diese Form des Pantheismus ist transscendenter oder auch Persönlichkeitspantheismus genannt worden.

Der Nichtpersönlichkeitspantheismus widerlegt sich durch die Erwägung, dass das in ihm statuirte Absolute bei genauerer Betrachtung des Charakters der Absolutheit entbehrt, indem es von

seinen Erscheinungen unterschieden nicht als ein Wirkliches, sondern nur als die Weltmöglichkeit gedacht werden kann, in seinen Erscheinungen aber ein nur wandelbares, veränderliches, vergängliches, im Grunde bloss scheinbares und nichtiges Dasein hat. Wie könnte aber die Weltmöglichkeit auf sich selbst beruhen, durch sich selbst gegründet sein? Wie könnte die Allmöglichkeit in bloss scheinbaren, nichtigen Erscheinungen ihre angemessene Verwirklichung finden können? Das Nichtbefriedigende des Materialismus hat zum realistischen Pantheismus, das Unbefriedigende dieses zum idealistischen Pantheismus fortgetrieben und dieser hat sich genöthigt gesehen, zum Persönlichkeitspantheismus sich zu erheben. Aber der Persönlichkeitspantheismus, so hoch er auch über dem gemeinen Pantheismus steht, hat den Widerspruch doch nur verdeckt, nicht überwunden, der allem Pantheismus zu Grunde liegt. Dieser Widerspruch besteht darin, dass das Absolute seine Wirklichkeit im Bedingten, seine (entfaltete) Unendlichkeit im Endlichen haben soll. Das Absolute kann aber seine Wirklichkeit nur in sich selbst haben und schon darum kann es nicht anders denn als urgeistiges Wesen, als absoluter Geist, gedacht werden. Wenn das Absolute aber Geist und Persönlichkeit ist, so ist es auch in sich selbst vollkommen verwirklicht. Aber der absolute Geist wäre nicht der unendliche, wenn er nicht ein von ihm verschiedenes Sein hervorbringen könnte, und wenn er solches Vermögen besitzt, so muss er sich desselben auch bewusst sein und sonach muss Gott die Möglichkeit der Welt eben so ewig denken als er sich selbst ewig denkt. Der Gedanke der Möglichkeit der Welt schliesst aber den Gedanken des Urbildes der Welt in sich ein und das Urbild der Welt muss daher so ewig sein wie Gott selber. Die Verwirklichung dieses Vorbildes, dieses allumfassenden Gedankens der Welt kann jedoch Gott als Gott nicht erst verwirklichen, und nicht einmal seiner Wirklichkeit irgend etwas zusetzen, Gott nicht wirklicher machen als er ewig schon ist. Die Weltschöpfung ist Verwirklichung des ewigen Gedankens Gottes von der Welt, aber nicht Verwirklichung Gottes selber *).

*) Denselben Gedanken spricht A. Günther aus, wenn er (Euristheus und Heracles, Wien 1843, S. 516) sagt: „Die Weltwirklichkeit ist die

Nur von dem ewig wirklichen Gott kann die Welt geschaffen werden, und wenn auch die Welt bestimmt ist, mit Gott in totale Einigung und volle Lebensgemeinschaft zu treten, so ist sie doch weder göttlichen Wesens, noch kann sie es je werden.

Diese Lehre, die wir hier nur in ihren Hauptzügen angedeutet haben, hat Baader vertreten und sie für um so beachtenswerther gehalten, als er glaubte, dass sie den Anforderungen der Vernunft entspreche und zugleich in Uebereinstimmung mit dem Glauben stehe *).

Wie unrichtig Feuerbach die Dogmen der Kirche auffasst, zeigt sich unter Anderem in seiner Behauptung, dem Dogma vom Sündenfalle zufolge sei Adam vollendet erschaffen worden, aus den Händen Gottes gekommen, wie er sein sollte, als vollkommenes Ebenbild Gottes, und die absolute Unbegreiflichkeit und Unerklärlichkeit des Sündenfalles sei daher eine wesentliche Bestimmung dieses Dogma's. Wenn daher Baader (wie mit ihm Günther) die Kategorie der Nothwendigkeit der Entwicklung und Selbstverwirklichung, welcher zufolge ein geistiges Wesen in seinem Anfange, seiner Unmittelbarkeit nicht sei, was es sein solle, sondern seine Wesenheit selbstthätig realisiren müsse, zur Begründung jenes Dogma's vom Sündenfalle anwende, so bediene er sich einer Kategorie des modernen Unglaubens. Wenn Feuerbach noch hinzusetzt, wie einst Josua der Sonne geboten habe, dass sie stille stehe, so gebiete dieses Dogma dem Verstande, dass er stille stehe**), so sollte man glauben, die Kirche habe von jeher dieses Dogma für absolut unerklärlich und unbegreiflich erklärt, ja im Grunde für absurd, aber dennoch oder besser gerade eben deshalb pflicht-

Gottes, denn Gott hat in ihr ein Moment seines ewigen Selbstbewusstseins verwirklicht, — und zwar durch seinen Willen. Und doch ist andererseits diese Wirklichkeit nicht die Verwirklichung seiner Selbst als des absoluten Princip, denn diese besitzt er in seiner absoluten Ichheit (Dreipersönlichkeit), die zugleich die Voraussetzung ist für die Weltwirklichkeit.“

*) Wie Baader über Feuerbach dachte, ist aus einer Aeusserung desselben zu sehen in seiner Schrift: Der Morgenländische und Abendländische Katholicismus. S. 50.

**) L. c. S. 135 — 136.

mässig zu glauben. Allein diese Behauptungen Feuerbach's zeugen von eben so grosser Unbesonnenheit als Unkunde der Dogmen der Kirche, d. h. der katholischen, von der hier allein die Rede sein kann. Nach dem Dogma der katholischen Kirche ist der Begriff der Entwicklung mit dem Geschöpflichen, dem Endlichen, eo ipso gegeben, und es ist grundfalsch, diesen Begriff als eine Erfindung des modernen Unglaubens in Anspruch zu nehmen. Die moderne Wissenschaft hat diesen Begriff nur verdorben, nicht aber erfunden. Staudenmaier sagt: „Mit dem Begriffe und dem Wesen der Endlichkeit ist der Begriff der Entwicklung schlechthin verbunden. Das Endliche als solches entwickelt oder entfaltet sich. Diese Entwicklung des endlichen Daseins hält sich zwischen zwei Puncten, dem Anfangspuncte und dem Endpuncte. Als Anfangspunct bezeichnen wir das in das substantielle Sein gelegte innere Princip seines Wirkens. Dieses innere Princip der Wirksamkeit des Seins ist die Kraft eben dieses Seins, und zwar gerade diejenige Kraft, welche den in und mit der Substanz selbst gegebenen Trieb in sich hat, thätig zu sein, um in und durch die Thätigkeit sich selbst zu bethätigen, durch die Selbstthätigkeit sich zu entwickeln, durch die Entwicklung sich zu verwirklichen und durch die Selbstverwirklichung sich zu vollenden, in der Vollendung aber der ursprünglichen göttlichen Idee zu entsprechen“ *). Dass diese Darlegung Staudenmaier's ganz in dem Sinne des katholischen Dogma's gedacht ist, ergibt sich aus einer Vergleichung der den Urzustand des Menschen betreffenden Symbole der katholischen Kirche auf das unzweideutigste. So sagt der Catechismus romanus: „Quod ad animam (Adami) pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit (Deus), liberumque ei tribuit arbitrium“ **). Die Wahlfreiheit kann aber nur einem Wesen zugeschrieben werden, welches der Entwicklung fähig ist. Wenn das Concil. Trident. sagt: „Haec autem ratio (hominis libero arbitrio praediti) quamdiu in statu innocentiae homo stetit, hoc est, antequam peccaret, incorrupta et perfecta erat ***), so sagen die Symbole doch nirgends,

*) Die christliche Dogmatik von Staudenmaier III, 207.

**) Symbolik von Möhler. Vierte Auflage S. 30.

***) Libri symbolici ecclesiae romano-catholicae. Edit. Danz. p. 822.

dass die Vernunft Adams eine absolut vollkommene und vollendete gewesen sei, sie schliessen diese Annahme vielmehr aus, indem sie Adams Fall als Ungehorsam und als Uebertretung des Gebotes Gottes bezeichnen. Daher sagt Klee: „die hohe Vollkommenheit des ersten Menschen in seinem Paradieseszustande muss nach Schrift und Tradition anerkannt werden. Aber der Paradieseszustand war kein Zustand der Vollendung des Menschen, wie Viele meinen, sondern nur einer der Entwicklung. Dieses erhellet 1) aus dessen geistiger Unmündigkeit, wie sie besonders vor, in und nach dem Falle erscheint; 2) aus der dem Menschen gestellten Gehorsamsaufgabe, wodurch er in das Stadium seiner Vollendung eingehen sollte; 3) aus den klaren Worten Pauli, wonach der Mensch des Anfangs ein irdischer (?), ein seelischer war, der Endmensch ein geistiger sein wird“ (1 Cor. XV.) *).

Wenn Feuerbach behauptet, die positive Philosophie nenne sich im Unterschiede vom Pantheismus, ja im Gegensatze zu demselben das System der Immanenz in Gott, aber der Begriff der Immanenz sei eben eine pantheistische Kategorie oder Form, der Pantheismus werde daher durch eine Kategorie widerlegt, welche den Pantheismus begründe, so verhält sich diess nur innerhalb der Vorstellungen Feuerbach's also, ausserhalb derselben und in Wahrheit ist und bleibt es dagegen ein himmelweiter Unterschied, ob man wie Feuerbach eine Immanenz Gottes in der Welt, oder wie Baader eine Immanenz der Welt in Gott statuirt, und wenn man, wie der Letztere, zwischen Immanenz der Welt als Selbstentwicklung Gottes in Gott und zwischen Immanenz der Welt als von Gott wesensverschiedener Schöpfung in Gott unterscheidet **). Die letztere Immanenz, welche allein Baader behauptet, ist nimmermehr pantheistisch und sagt nur aus, dass das gesammte Universum mit allem, was darin ist, als freie Schöpfung Gottes, obgleich dem Wesen nach von Gott verschieden, doch immer in

*) Katholische Dogmatik von H. Klee II, 316.

**) In demselben Sinne spricht Günther von der Einheit der Transcendenz und Immanenz ohne Wesensidentität beider Momente. Lydia, I, 332.

seiner Macht (wie in seinem Willen und seiner Intelligenz) bleibt. Die Welt ist nach dieser Lehre ausser, und in Gott zugleich. Diess würde sich nur dann widersprechen, wenn behauptet würde, dass die Welt in derselben Beziehung in Gott wäre, in welcher sie ausser ihm ist und umgekehrt. Allein das In- und Ausser-Gottsein der Welt wird in verschiedener Beziehung behauptet und widerspricht sich darum nicht. Ausser Gott ist die Welt, inwiefern sie dem Wesen nach von ihm verschieden ist, in Gott ist sie inwiefern sie doch zugleich seiner Macht unterworfen bleibt. Die in jenem Sinne ausser Gott seiende Welt kann nach Baader auf dreifache Weise in Gott sein und in allen dreien Weisen (der Durchwohnung, der Beiwohnung, der Inwohnung im engsten Sinne) ist jede der drei Arten der geschaffenen Wesen (Engelwesen, Naturwesen, Menschenwesen) auf andere Weise in Gott*).

Die Persönlichkeit Gottes zerreisst nicht, wie Feuerbach will, das Band zwischen Gott und Welt, sondern nur wenn Gott persönlich ist, kann ein Band zwischen Gott und Welt stattfinden, aus dem einfachen Grunde, weil nur zwischen Verschiedenen ein Band stattfinden kann.

Wäre Gott der Welt immanent oder wenn man lieber will die Welt Gott immanent im Sinne der Wesenseinheit, so wäre Gott selbst die Welt und die Welt Gott, d. h. Gott wäre nur die Welteinheit und die Welt die Totalität seiner (ihrer) Wirklichkeitsformen. Es fände nicht sowohl ein Band zwischen Gott und Welt statt, als vielmehr Gott selbst wäre nichts als das Band der endlichen Dinge, er wäre nichts als die Welt, deren Einheit Gott und deren mannigfaltige Erscheinungsformen Welt genannt würden. Ein Gott aber, der nichts als die Einheit der Welt wäre, würde

*) Günther denkt hierüber nicht anders, wie man aus seinen Worten ersieht: „Dazu kommt noch: dass die Welt das Werk des selbstbewussten Absoluten ist, dessen Subjectobjectivirung eben die Dreieinigkeit ist, zu welcher das Weltganze in keinem Verhältnisse nothwendiger und directer Ergänzung stehen kann. Und doch kann anderseits das Universum in keinem seiner Glieder als ein gedankenloses Moment aus der selbstbewussten Gottheit herausgetreten gedacht werden.“

kein Gott sein. Mit Recht sagt Schopenhauer, dass man unter Gott nur ein Wesen mit Selbstbewusstsein und Willen verstehen könne und dass wer das wollende Selbstbewusstsein und den selbstbewussten Willen Gottes leugne, Gott selber leugne und somit nicht ein Bekenner Gottes, sondern ein Gottesleugner sei. Richtig ist freilich, dass wer Gott als absolute Persönlichkeit leugnet, den Begriff Gottes auf die Welt übertragen muss, wenn er auch ein anderes Wort dafür wählt. Darum weil Baader Gott als absoluten Geist erkennt, ist er noch nicht genöthigt, einzuräumen, dass die endlichen Natur- und Geistwesen nur als Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken Gottes selbst in Gott sein könnten, wie der Persönlichkeitspantheismus lehrt, sondern wenn Gott der absolute Geist ist, so ist er der seiner selbst bewusste Geist und der Inbegriff seiner Gedanken ist von seiner überweltlichen persönlichen Wesenheit unabtrennbar und kann nicht in der Verhüllung endlicher realer dem Conflict, dem Widerstreite, der Entartung und Verderbniss ausgesetzter so wie der Entwicklung, Steigerung und Vervollkommnung fähiger Natur- und Geisteswesen, in der Gestalt von Weltsystemen, Fixsternsystemen, Sonnensystemen, Weltkörpern, Elementen, Materien, Mineralien, Pflanzen, Thieren, Menschen und Engeln herumlaufen. Diess schliesst aber nicht aus, vielmehr ein, dass Gott, der das Universum mit Allem in ihm Begriffenen ewig denkt, es durch seinen Willen vermöge seiner unendlichen Schöpferkraft schafft und erhält, dasselbe mit allem in ihm Begriffenen in seinem umfassenden Denken denkt und in diesem Sinne sind allerdings alle Dinge Gedanken Gottes, und selbst die Entartungen sammt allen aus der abnormen Entwicklung der Weltwesen entsprungenen und entspringenden Missverhältnissen sind von seinem unendlichen Bewusstsein umfasst.

Nicht die „positive Philosophie“ ist die Philosophie der absoluten Willkür, die, sich hinwegsetzend über alle Denkgesetze die widersprechendsten Dinge unbedenklich verbindet, sondern Feuerbach's Philosophiren ist ein Irrlichteliren, ein Untereinander-mengen von Halbwahrem und Halb- und Ganzfalschem, ein Rado-montiren und Phantasiren mit untermengten, mitunter scharfsinnigen,

mitunter brillanten Gedanken *). Nach Feuerbach ist Gott, was er sein soll, im Unterschiede von dem Endlichen, welches nicht

*) Welche Willkür und welche Confusion in Feuerbach's Schriften herrschen, davon hat Daumer in seiner Schrift: Der Anthropologismus und Criticismus der Gegenwart S. 1 — 27 und 91—113, erbauliche Nachweisungen geliefert. Man muss das meistens Schlagende dieser Nachweisungen anerkennen, wenn man auch im Uebrigen den Standpunct Daumer's nicht theilen kann. Es ist jedenfalls bemerkenswerth genug, wenn wir Daumer über Feuerbach sich also äussern sehen: „Wir können jetzt, was F. betrifft, unsere Aufgabe gelöst zu haben, den „Anthropologismus und Criticismus der Gegenwart in der Reife seiner Selbstoffenbarung“ d. h. im Zustande der Verrücktheit hinreichend dargestellt zu haben glauben. Feuerbach's Abhandlung über den Glauben im Sinne Luther's, an die wir uns hauptsächlich gehalten haben, zählt nicht mehr als 77 Seiten, und welche Fülle von Unsinn und Ungereimtheit beispielloser Art ist auf diesen wenigen Blättern zusammengedrängt! Man hat es zum Theil, wie nachgewiesen, mit den erschreckenden Aeusserungen einer reinen Geisteszerrüttung, einer totalen Auflösung des Denkvermögens zu thun, mit Aeusserungen, die über Alles hinausgehen, was man unter dem Namen des Verstandes und der Vernunft begreift. Man wird vielleicht sagen, dass in den betreffenden Stellen doch mitunter etwas Wahres enthalten sei, und das ist auch so, aber nur etwa in folgender Art. Es behauptet Jemand, der Mensch habe vier Augen; darin ist das Wahre, dass der Mensch zwei Augen hat, denn 2 ist in 4 enthalten. Oder es wird behauptet, der Mensch habe nur ein Auge; darin ist das Wahre, dass der Mensch allerdings ein Auge hat, in der Regel jedoch noch eines dazu. Bei manchen Sätzen Feuerbach's ist aber nicht einmal so viel zuzugestehen. Dazu kommt der ungeheuere Widerspruch mit sich selbst, indem das eine Mal dies, das andere Mal das gerade Gegentheil, ohne alle Spur von Vermittelung und Zusammenhang zu lesen ist. Worin sollen wir den Grund dieser Erscheinung suchen? In zufällig eingetretener Schwäche und Sinnverwirrung eines Individuums? Dann hätte die Sache kein allgemeines, wissenschaftliches Interesse; es wäre nur ein Gegenstand des Mitleids und Bedauerns vorhanden, und ich hätte mir, wenn ich dies glaubte, die traurige Mühe erspart, so viele Documente eines zerstörten Geistes zu beleuchten. Schwerlich aber ist der Grund ein so äusserlicher und oberflächlicher; es liegt tief im Wesen dieses anthropologischen Philosophirens selbst, einen solchen Ausgang zu nehmen; es ist diese abstracte Beziehung des Menschen auf sich, diese schon von Anfang an obwaltende Beschränktheit und Subjectivität des Standpunctes, die sich in ihrem Fortspinnen und Fortarbeiten in sich selbst nothwendig auf diese Spitze der Willkür, des Unsinnns und der Verrücktheit

ist, was es sein soll *). Allein kaum kann etwas seichter und falscher gedacht werden, als diese Behauptung. Für Gott kann es ein Sollen gar nicht geben, weil über dem Absoluten nicht ein noch Absoluteres oder Absolutestes, werde es als ein Wirkliches oder als Gesetz vorgestellt, sein kann. Wenn vollends mit Feuerbach die Persönlichkeit Gottes geleugnet wird, so ist das Sollen für Gott ohnehin ohne allen Sinn und Verstand. Doch Feuerbach will im Grunde mit dem Satze: Gott ist, was er sein soll, nur sagen, Gott als Gott sei keiner Entwicklung unterworfen, Er sei ewig Alles, was er sein könne, Potenz und Actus, Möglichkeit und Wirklichkeit seien in Ihm so vollkommen eins, dass eine Incongruenz, ein Nichtentsprechen, ein Widerspruch der letzteren mit der ersteren in Ihm nicht sein und nicht gedacht werden könne. Allein diese Behauptung hat nur Sinn und Verstand auf dem theistischen Standpunct, wenn bis zu der Einsicht vorgedrungen wird, dass mit der Verneinung einer zeitlichen Entwicklung Gottes nicht auch eine ewige Entwicklung in Gott selbst geleugnet wird **). Aber auf dem pantheistischen Standpunkte ist Gottes Wirklichkeit keine überweltliche, sondern die Welt ist die Verwirklichung und Wirklichkeit Gottes. Die Welt aber ist in Entwicklung begriffen und da der Pantheist diese Weltentwicklung nur als eine anfangslose und endlose fassen kann, die Welt aber die Selbstverwirklichung Gottes ist, so ist also auch dem Pantheismus Gott selbst in anfangsloser und endloser Entwicklung begriffen, nicht zwar als Potenz, aber doch als Actus. Wenn aber ein Wesen in anfangloser und endloser Entwicklung sich begriffen befindet, kann es nicht vollkommen sich verwirklicht haben, nicht vollkommen wirklich sein und Gott ist also nach pantheistischer Ansicht nie wahrhaft wirklich und kann nie wahrhaft wirklich werden und sein. Um diesem Widerspruche zu entgehen, greift der Pantheismus zu dem Auskunftsmittel, die

treibt.“ Zuverlässig kann Daumer den späteren Uebergang Feuerbach's zum crassen Materialismus nicht als einen Fortschritt gelten lassen.

*) Feuerbach's Werke I, 137.

**) Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre &c. von J. Zuckrigl. S. 314 ff.

Weltentwicklung und die Welt selbst mit allen ihren Gestaltungen für blossen Schein zu erklären, womit er nur aus dem Regen in die Traufe, aus einem Widerspruche in noch grössere Widersprüche geräth, indem er dann uns weder diesen Schein zu erklären, noch zu zeigen vermag, worin denn alsdann Gott seine Verwirklichung und Wirklichkeit haben soll, da sie doch in seiner blossen Potenz nicht bestehen kann, und eine überweltliche Wirklichkeit Gottes geleugnet wird. Im tiefsten Zusammenhange mit dem Irrthume über das Verhältniss der Potenz zum Actus in Gott steht der andere, dass das Endliche nicht sei, was es sein solle. Feuerbach will hie-mit sagen, dass das Endliche schon als solches ein Unvollkommenes, Mangelhaftes, Gebrochenes, in sich Widersprechendes sei *). Diess ist der alte in hundertfältigen Formen immer wiederkehrende Irrthum des Pantheismus, dessen innerste Wurzel kein Philosoph so vollständig aufgedeckt und entblösst hat als Baader. Die hierher gehörigen Nachweisungen Baader's, durch welche er sich tiefsinniger als Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart sammt der zahlreichen Schaar ihrer Anhänger gezeigt hat, übergeht Feuerbach mit einer kindlichen Unwissenheit **). Doch freilich, wozu wäre es auch nöthig für ein Genie wie Feuerbach tiefer in das Studium der Baader'schen Schriften einzugehen? Weiss er ja doch, dass Baader allen Determinismus, also auch den pantheistischen und materialistischen mit grösster Entschiedenheit verwirft und die Freiheit des Menschen als Wahlfreiheit behauptet und aufrecht erhält. Hinlänglich für Feuerbach, um als getreuer Knappe Spinoza's in Baader's Philosophie eine Lehre der grenzenlosesten Willkür zu erblicken und der Welt mit lauter Stimme zu verkünden: „Die geniale Carnevalszeit, wo Jeder thut und ist, was er will, ist das Vorbild der positiven Philosophie“ ***). Seltsam! Als ob, wenn keine Willkür im Universum existirt und wenn Alles, was ge-

*) Mit welchem Rechte Feuerbach von einem So- oder Anders-Sein-Sollen der endlichen Wesen spricht, hat er nirgends gezeigt.

**) Man vergl. unsere Vorhalle zur spec. Lehre Baader's S. 84 ff., 88, 90 ff.

***) Feuerbach's Werke I, S. 138.

schieht, nothwendig so, wie es geschieht, geschehen muss und nicht anders geschehen kann, als ob dann die „geniale Carnevalszeit“ eine Ausnahme machen könnte und in derselben Jeder nicht vollbrächte, was er muss, sondern was er will. Nicht minder seltsam, als dass der Mensch als endliches Wesen etwas sein soll, was er nicht ist, zugleich aber was er sein soll, nicht sein kann, sondern doch nur stets das ist, was er sein muss. Wenn Alles, was geschieht, nothwendig geschieht, so muss auch alles, was in der Carnevalszeit geschieht, nothwendig geschehen, die Baader'sche Philosophie musste so nothwendig auftreten, als die Feuerbach'sche, Baader musste Feuerbach's Lehre für eine seichte, mesquine, confuse, irrlichtelirende, gemüth- und geistzerrüttende Lehre ansehen, Feuerbach dagegen musste Baader's Lehre für eine phantastische plumpe, grundverkehrte und falsche, ja für eine lügnerische und frivole halten. Denn was kann frivoler sein, als die Nichtnothwendigkeit der Lüge, der Sünde und die Unvernünftigkeit der Feuerbach'schen Lehre der Nothwendigkeit der Lüge und Sünde behaupten? Diese grauenhafte Frivolität Baader's war, da sie doch einmal stattfand, freilich selber wieder nothwendig, aber eben so nothwendig war, dass Feuerbach sie trotz ihrer Nothwendigkeit als willkürlich brandmarkte. Wenn aber auch die Willkür wenigstens als Vorstellung nothwendig ist, wenn die Nothwendigkeit kein Kriterium der Wahrheit mehr ist, wo bleibt da der Unterschied der Nothwendigkeit und der Willkür? Fällt da nicht Wahrheit und Falschheit ununterscheidbar zusammen? Ist es also ungerecht, ist es unwahr, wenn man behauptet, dass aller Pantheismus folgerecht allen Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit aufheben muss, wie er eingeständig in Spinoza den Unterschied des Guten und Bösen längst aufgehoben hat?*) Ganz richtig sagt

*) Diesen Vorwurf gegen Spinoza erheben in ihrer Weise sogar Fichte und Schopenhauer. Aller Pantheismus beginnt mit Confusion und endigt mit Confusion. Nach Daumer ist bei Feuerbach die Confusion bis zur Verrücktheit gediehen (L. c. S. 26) und wird nur durch den absoluten Unsinn Bruno Bauer's und Edgar Bauer's übertroffen (L. c. S. 27). Nur schade, dass Daumer, sobald er seine eigenen Ideen „zur Begründung einer neuen Entwicklung in Religion und Theologie“ zu entwickeln be-

Feuerbach: „Widersprechende Dinge verbinden kann nur die Einbildung, nicht die Vernunft. Was der Vernunft eine Unmöglich-

ginnt, selbst in unausgleichbare Widersprüche geräth. Er will dem alten Theismus einen neuen, dem alten, unwahren, unwirklichen, bloss eingebildeten und subjectiven Gott einen neuen, wahren, wirklichen, objectiven Gott entgegensetzen. Der alte Gott, der als unwahr abgeschafft werden soll, ist der überweltliche Gott des Christenthums, der neue, angebliche wahre Gott ist die Natur. Die Natur ist ihm aber kein todter Mechanismus, keine blind wirkende Macht, kein bewusstloses Ungeheuer; sie ist allumfassende Idee, alldurchdringender Verstand, allwissende, allbedingende, alllenkende Bewusstheit und Lebendigkeit. Wohnte dem Universum nicht solch eine grossartige, es als ungetrennte Natürlichkeit durchwaltende Intelligenz ein, wie sollte es sein, was es ist, Universum, Welt, organische Totalität, wie sollte es, zumal bei so grossem Widerstreit empörlicher, in's Schrankenlose strebender, stets neu zu bändigender Kräfte, bestehen und zusammenhalten? Leer von einer solchen die Welt zu denken, ist die ungeheuerste Gedankenlosigkeit. Die Gott gleichgesetzte Natur ist also jene schaffende, bildende, maassbestimmende, gesetzgebende, berechnende, zweck- und planmässig handelnde, alle Störungen mächtig ausgleichende, alles Zerstreute, Vereinzelte einheitlich verbindende und zusammenhaltende, so die Welt vor einer stets drohenden Auflösung bewahrende universale Macht, die mit uns selbst nicht unmittelbar identisch, deren Wissen und Wollen von dem unsrigen nur allzu unterscheidbar ist, die viel Dunkles, Räthselhaftes, Unerforschliches auch für den einsichtsvollsten und tief sinnigsten der Menschen hat, die uns aber in all der angegebenen affirmativen Eigenheit thatsächlich zur Erscheinung kommt. Man kann Daumer die Anerkennung nicht versagen, dass er mit scharfem Blicke die innere Hohlheit, das Unsinnige und Grundverderbliche des modernen Atheismus durchschaut hat. Auch ist nicht zu verkennen, dass dieser geniale Geist nicht darnach geartet ist, in oberflächlich Gedachtem Beruhigung und Befriedigung zu finden. Aber fast will uns bedünken, dass der Dichter in Daumer den Philosophen in ihm ein wenig beeinträchtigt. Wenigstens würde ein solcher Einfluss des Dichters auf den Philosophen es leichter erklären, wie Daumer übersehen konnte, dass seiner Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt ein tiefgreifender Widerspruch zu Grunde liegt. Gott kann nicht zugleich Gott und die Welt sein, ohne zugleich unendlich und endlich, vollkommen und unvollkommen, vollendet und unvollendet, ganz und getheilt, mit sich selbst übereinstimmend und harmonisch und sich selbst widersprechend und disharmonisch zu sein. Ist die Natur Gott und ausser ihr kein Gott, ist Gott nur die dem Universum inwohnende, es als ungetrennte Natürlichkeit durchwaltende Intelligenz,

keit, das ist der Einbildung eine Leichtigkeit. Denken kann man nur das Vernünftige, aber vorstellen, einbilden kann man sich alles Mögliche.“ So kann man sich z. B. einbilden, das Endliche und das Unendliche seien dem Wesen nach eines und dasselbe, wie sich dieses Feuerbach einbildet, man kann sich heute einbilden, das Denken des Menschen sei das Sich selbst Denken Gottes, und morgen, das Denken des Menschen sei die organische Function des Cerebralnervensystems, man kann sich heute einbilden, die ganze Welt sei nur Vorstellung des Subjects und morgen, je mehr Phosphor in den Gehirnnerven sich befinde, um so intelligenter sei der Mensch, und wie alle die Einbildungen zu bezeichnen wären, die zu hunderten in den Feuerbach'schen Schriften ihren Spuk treiben. Aller Pantheismus ist im weiteren Sinne des Wortes phantastisch, da er feste Unterschiede und Begränzungen nicht kennt, sondern Alles in einander überfliessen lässt. Darum muss ihm die entgegenstehende Ansicht des Theismus, welche überall die Dinge in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit nimmt und den

die allweise, liebevolle Seele der Welt, so erkläre uns Daumer (von allen andern Widersprüchen abgesehen), wie der Zwiespalt, die Entzweiung, die Zerstörungswuth und das Böse in die Welt kommen konnte, ohne von Gott selbst erdacht, gewollt und gewirkt worden zu sein. Sieht sich aber Daumer genöthigt, Gott selbst zum Urheber des Bösen zu machen, wäre es auch nur als des nothwendigen Mittels zum Zwecke der allumfassenden Erzielung des Guten, so fällt sein System unrettbar der Klasse der dualistischen Systeme anheim und trägt somit sein Gericht in sich selbst. Unter solchen Umständen beruhigt und befriedigt Daumer unser Denken nicht, wenn er sagt: „Offenbar sollte der Mensch, auf den alle Werke der Natur hinzielen, ihr, als dieser weltbeherrschenden Intelligenz, Central-sitz sein, war es auch wohl anfänglich, ist es aber nicht mehr, ist im Gegentheil auf das schmachlichste von diesem Allwissen und Alleben losgerissen, isolirt, auf sich selbst und ein ganz äusserliches Verhältniss zu der umgebenden Welt beschränkt.“ Wenn Gott und Welt dem Wesen nach Eines und Dasselbe sind, nur etwa wie Wesen und Erscheinung unterschieden, so bleibt gar nichts übrig, als Alles, was geschieht und wie es geschieht für nothwendig zu erachten und man mag nun Gott für die bewusstseinsvolle oder die bewusstlose Natur erklären, von einer die Vernunft befriedigenden und wahrhaft ethischen Weltanschauung kann unter der gemachten Voraussetzung consequenterweise keine Rede mehr sein.

Horos über Alles walten lässt, selbst phantastisch erscheinen. Die pantheistische Phantastik ist unfähig, die Gedanken des ihr entgegenstehenden Systems des Theismus auch nur richtig zu fassen. Ihr verkehrt sich die von dem letzteren behauptete Immanenz der Welt in Gott ohne Wesensidentificirung beider in den Ungedanken einer der Welt immanenten Persönlichkeit Gottes, und sie kämpft gegen diese selbstgeschaffene „Chimäre“, gegen dieses „fabelhafte Ungeheuer“ gleich dem edlen Ritter von La Mancha gegen die Windmühlen. Wie sollte die Confusions-Philosophie Feuerbach's dazu kommen, einen so grossen Gedanken richtig zu fassen, wie jenen Baader's, dass jedes Höhere sein Niedrigeres ohne Wesensvermischung zu durchdringen vermöge, um so mehr das Absolute, das Bedingte, die Welt, ohne darum wieder umgekehrt von dem Durchdrungenen selber durchdrungen werden zu können. Baader bleibt von Feuerbach völlig unverstanden, wenn er mit Gregor sagt: „Deus manet intra omnia, Ipse extra omnia, Ipse infra omnia. Superior est per potentiam, inferior per sustentationem, exterior per magnitudinem, interior per subtilitatem: sursum regens, deorsum continens, extra circumdans, interius penetrans.“

Nichts kann nach Baader's tiefgedachter Lehre Gott einschliessen, Nichts kann Ihn ausschliessen, Nichts kann sich mit ihm vermischen, Nichts kann sich von Ihm (von seiner Macht) losreissen, Alles ist von Gott umfasst und durchdrungen, Nichts kann Ihn einfassen, Nichts Ihn durchdringen. Die sich selbst vergötternde Philosophie des Pantheismus, sogar in der Form des Naturalismus, will keine Schranke der Durchdringbarkeit des Gedankens des Menschen anerkennen, der Gedanke des Menschen ist ihr selbst das absolut Durchdringende und die absolute Persönlichkeit Gottes ist ihr darum ein Phantom, eine Einbildung, weil sie ein Höheres über dem Menschen nicht anerkennen will. Die absolute Persönlichkeit Gottes ist dieser Philosophie kein Object des Denkens, weil sie in ihrer Selbstvergötterung nur absolut durchdringbare Objecte kennen will *).

*) Dennoch gesteht der Naturalismus und Materialismus im Widerspruche mit seiner Voraussetzung zuletzt selber, dass die Natur, die er

Daher ist der Pantheismus gegen den Theismus stets mit dem Vorwurfe des Anthropomorphismus bei der Hand. Als ob nicht bereits Jacobi hinlänglich auf diesen Einwurf mit der Hinweisung geantwortet hätte, dass der Mensch, indem er Gott denke, nothwendig und mit Grund anthropomorphisire, da Gott, indem er schuf, theomorphisirt habe *). Uebrigens unterscheidet Baader mit Recht den ursprünglichen Anthropomorphismus des ungefallenen Menschen von dem secundären des gefallenen Menschen, worauf Feuerbach keine Rücksicht nimmt. Wenn Feuerbach sagt, ein bewusstloser Stein, der, per impossibile, dächte, würde die Bewusstlosigkeit als sein höchstes Wesen feiern **), so ist darauf zu erwidern, dass, wenn ein Stein dächte, er eben kein Stein wäre. Könnte man sich aber auf eine solche Annahme, wie man sagt, per impossibile, einlassen, dass der Stein dächte und doch noch Stein wäre, so müsste man ihm auch soviel Verstand zutrauen, einzusehen, dass ein Ding, welches in der Reihe der Wesen so niedrig steht, nicht berechtigt sein könne, sich als totales und centrales Abbild des absoluten Wesens und also das absolute Wesen als absolute Steinheit oder als Urstein zu denken.

Wenn Feuerbach mit den Nichtpersönlichkeitspantheisten behauptet, das Selbstbewusstsein einer wirklichen Persönlichkeit sei stets ein individuell bestimmtes und beschränktes, folglich sei der Begriff einer absoluten Persönlichkeit, eines absoluten Selbstbewusstseins ein Widerspruch, so hat er hierin nicht bloss die Theisten zu Gegnern, sondern auch die Persönlichkeitspantheisten, welche keineswegs zugeben, dass Gott nur als bewusstlose Einheit des Universums gedacht werden könne. Um diess siegreich be-

an die Stelle Gottes setzt, in ihrem innersten Wesen undurchdringbar und unerforschlich sei.

*) So sagt auch Günther (Lydia I, 247): „Allerdings ein wahres Wort: dass der Mensch sich den Gott nach seinem Musterbilde mache; wenn darüber die Kehrseite nicht vergessen wird: dass zuvor Gott den Menschen nach seinem Bilde erschaffen haben müsse; so dass die Anthropomorphose die Theomorphose zu ihrer Bedingung hat.“

**) Feuerb., I, 141.

haupten zu dürfen, hätte er nicht bloss Baader und Günther, sondern nicht weniger den jüngern Fichte, C. Ph. Fischer, Chalybäus, Braniss, Trendelenburg, Ulrici, Wirth, Sengler, Carrière und nächst dem späteren Schelling eine Reihe von Forschern, welche aus der Hegel'schen, Schleiermacher'schen und Schelling'schen Schule hervorgegangen sind, zu widerlegen. Selbst die Jacobi'sche, Kantische, Friesische und Herbart'sche Schule stehen ihm entgegen, insoferne sie nicht zugeben, dass die Vernunft den Gedanken Gottes als überweltlicher Persönlichkeit als widersprechend erkennen müsse, weil sie ausserdem auch den Glauben an Ihn nicht zulassen, geschweige fordern könnten *). Der Begriff der absoluten Persönlichkeit erfordert allerdings eine Zurückbeziehung auf sich selbst, aber darum noch keineswegs eine Beschränkung

*) „Eine Theorie des göttlichen Wesens und aus dieser eine Theorie der Welt, sagt Apelt (Die Epochen der Geschichte der Menschheit I, 262—363), dessen Standpunct wir freilich sonst nicht theilen, ist für den menschlichen Geist eine unmögliche Aufgabe. Denn um sie lösen zu können, müssten wir vor Allem das Weltganze erkennen, was nicht möglich ist. Jede solche Lehre vernichtet sich selbst, indem sich ihr eine naturalistische Ansicht an die Stelle der religiösen aus Ideen unterschiebt. Damit bekommt sie ein Schicksal über die Gottheit und hebt das Wollen der Götter auf. Auch Spinoza's Gott ist dem Naturgesetz unterworfen. Aber Spinoza's natura naturans ist auch nicht der lebendige Gott, der Herr Himmels und Erdens, der Gebieter des Schicksals, sondern nur eine leere Abstraction ohne Dasein, ohne Wirklichkeit. So kann also der Pantheismus die Religion gegen den Naturalismus auch nicht schützen, vielmehr muss er seiner Aufgabe gemäss die erstere gerade durch den letzteren zerstören. Aber diese Aufgabe selbst ist eine widersinnige, und der Pantheismus birgt eine Ungereimtheit in sich, von der er nicht loskommen kann. Das ganze Universum mit der Fülle seiner Gestalten soll da nur ein phantasmagorischer Reflex eines einzigen unbekannten Etwas sein, einer allgemeinen Ursubstanz, eines Undings, einer leeren Abstraction, ja eines blossen Wortes — ein Gedanke, der sich wohl aussprechen, aber nicht denken lässt. Dieses allgemeine Ungeheuer, das moderne Philosophen mit vornehmen Namen benannt haben, steht in seinem peinlichen Zerfall in die Mehrheit der Dinge unter der Nothwendigkeit des Gesetzes. Es ist nicht im Stande, sich selbst zusammenzuhalten, es zerfällt in sich selbst, — wahrlich der armseligste, bedauerungswürdigste Götze, vor dem je ein Mensch auf den Knien gelegen hat.“

durch andere Wesen. Das absolute Wesen als Selbstbewusstsein verendlicht sich nicht durch seine Zurückbeziehung auf sich selbst, sondern wird sich durch dieselbe seines unendlichen Inhalts bewusst, und die von ihm verschiedene Welt bildet keine Schranke für das absolute Selbstbewusstsein, weil diese Welt nicht als ein zweites Absolutes neben Gott steht, sondern als durch Gott gesetzt, hervorgebracht, geschaffen, Ihm (seiner Macht) völlig unterworfen ist und bleibt. Daher ist es unrichtig mit Feuerbach zu behaupten: wäre die Persönlichkeit als eine Kategorie der absoluten Substanz ein realer Begriff, so wäre die nothwendige Consequenz die Spinozistische Consequenz: nur Gott ist Person *). Vielmehr wenn die Persönlichkeit ein realer Begriff ist, wodurch das Wesen Gottes ausgedrückt wird, so ist die Consequenz: nur Gott ist absolute Person, oder richtiger ausgedrückt: nur Gott ist absolutes Selbstbewusstsein, absoluter Geist. Gibt es überhaupt endliche Personen, so können sie ihrem Wesen und ihrer Potenz nach nur Schöpfungen des absoluten Geistes sein, denn als endliche Personen können sie weder aus und durch sich selbst, noch durch die blindwirkende Natur sein. Wer aber dem Absoluten das Vermögen abspräche, endliche Personen zu schaffen, der würde dadurch dem Absoluten die Unendlichkeit seines Vermögens absprechen. Wenn sich Feuerbach bei dem absoluten Selbstbewusstsein nichts denken kann, so ist das seine Schuld, weil er Bestimmtheit mit Endlichkeit verwechselt und demnach also dem Unvermögen anheimfallen muss, sich bei der Unendlichkeit überhaupt etwas zu denken. Feuerbach ist also insoferne der Denker der Alleinigkeit des Endlichen als des Wirklichen und müsste also consequent der absoluten Atomistik anheimfallen, wodurch er nur aus dem Regen in die Traufe käme, indem er aldann sovieler Absolutheiten setzen müsste, als Atome zu setzen wären **).

*) Feuerb. I, 139.

**) Merten (Grundriss der Metaphysik S. 150) bezeichnet die absolute Atomistik als immanenten (metaphysischen) Polytheismus, insoferne nicht ohne Grund, als die Atome in jener Lehre als Absolutheiten gesetzt werden.

Feuerbach wähnt den Ursprung des Theismus in dem Wunsche des nicht durch Vernunftkenntniss aufgeklärten und nicht über seinen natürlichen Egoismus erhobenen Menschen nach persönlicher ewiger Fortdauer, nach Unsterblichkeit, gefunden zu haben. Nach ihm wird von den Theisten die Persönlichkeit nur desswegen zur Gottheit erhoben, damit die Personen im Plural ihre Existenz als eine wahrhafte begründen und sichern können, die absolute Persönlichkeit ist nach ihm gleichsam nur die Gluckhenne, unter deren Fittigen sich die lieben kleinen Personen vor der Kälte der Natur- und Vernunftnothwendigkeit verbergen und schützen *). Allein kein Unbefangener kann diese Anschauung theilen. Allerdings ist mit der natürlichen Selbstliebe der Wunsch nach Fortdauer vergesellschaftet. Allein woher weiss Feuerbach, dass der Fromme diesen Wunsch nicht mit völliger Ergebung aufopfern würde, wenn Gott dieses Opfer von ihm verlangte, so dass Er zugleich einen sittlich und religiös einleuchtenden, anbetungswürdigen Grund dieses Verlangens dem Menschen offenbarte. Dagegen kommt der unsittliche Schwächling, der hartnäckige Verbrecher leicht zu dem Wunsche, nicht unsterblich zu sein, nicht, weil er nicht an Gott glaubt, sondern eben weil er an ihn glaubt und vor seinen Gerichten zittert. Der Glaube an die Unsterblichkeit fällt nicht mit dem Wunsche derselben zusammen, sondern es kann der Glaube an sie da sein ohne den Wunsch derselben, ja bei entschiedenem Gegenwunsche, und es kann der Wunsch vorhanden sein ohne den Glauben. Der Unglaube an die Unsterblichkeit kann ebensooft aus dem Wunsche, nicht unsterblich zu sein, entspringen, als hie und da der Glaube an die Unsterblichkeit dem blossen Wunsche nach ihr entspringen mag. Der wahre Grund aber, wesshalb die Sünden und Verbrechen der Menschen, wie alle Systeme des Pantheismus und des Materialismus den Glauben der Nationen an die Unsterblichkeit nicht zu erschüttern vermögen, liegt in dem Glauben an die Existenz einer moralischen Weltordnung, welche ohne die Fortdauer der persönlichen Wesen dem schlichten Verstande des Bauern wie der Vernunft des Philosophen gleich absurd erscheint.

*) Feuerbach's Werke I, 139.

Die Existenz einer moralischen Weltordnung erscheint aber ebenso dem schlichten Menschenverstande wie der Vernunft des Philosophen unmöglich ohne einen moralischen Weltordner. Der gemeine Pantheismus vermag dem Theismus nichts Besseres entgegenzusetzen, als eine vernunftlose weil bewusstlose Vernünftigkeit. Er mag das Absolute als Indifferenz oder als Identität, als Idee oder als Substanz oder als *Natura naturans* bezeichnen, es ist immer dieselbe vernunftlose weil bewusstlose Vernünftigkeit, aus welcher er Alles erklären will und doch nichts, aber auch nicht das Geringste wirklich erklärt. Die Prätension des Pantheismus steht genau im umgekehrten Verhältnisse seines inneren Gehaltes, gleich wie Fässer, angeklopft, im Verhältnisse ihrer Leerheit lauter tönen.

Was soll man dazu sagen, wenn Feuerbach versichert, das menschliche Denken werde nur durch sich selbst begründet *) und dann doch das menschliche Denken als Function des Gehirnnervensystemes erklärt? Gerade die letztere Behauptung beweist, dass auch er den letzten Grund des menschlichen Denkens nicht in diesem Denken selbst finden kann. Statt es aber im absoluten Denken begründet zu finden, erklärt er es aus dem, woraus ein menschliches, ein vernünftiges Denken nie hervorgehen kann, aus dem blindwirkenden Naturprocesse. Den Gedanken Baader's, der sich, sobald Gott als Geist und Persönlichkeit gedacht wird, mit Nothwendigkeit ergibt, dass die Welt von Gott gedacht sei und dass der Mensch sich als von Gott gedacht wisse, missdeutet Feuerbach dahin, dass er sie als eine unmittelbare chemische Durchdringung des göttlichen und menschlichen Denkens auffasst, als eine eigentliche Coincidenz und Immanenz, während er doch selbst Baader den Vorwurf macht, dass er die Wesenseinheit Gottes und der Welt und folglich des menschlichen Geistes leugne.

Die Uebereinstimmung des endlichen und des unendlichen Denkens beweiset keineswegs die Identität beider, so wie schon die Uebereinstimmung zweier endlicher denkender Wesen nicht

*) Feuerbach's Werke I, 146.

deren Identität beweiset und ebenso die Uebereinstimmung des menschlichen Denkens mit den erkannten Gesetzen der Natur nicht die Identität des Geistes mit der Natur beweiset. Wenn mein Denken der Natur nicht die Natur selbst, so ist auch mein Denken anderer endlicher geistiger Wesen nicht diese Wesen selbst und folglich mein Denken des unendlichen Denkens nicht das unendliche Denken selbst, so übereinstimmend auch mein Denken mit diesen verschiedenen Gegenständen desselben sein mag. Aber alle Uebereinstimmung meines Denkens mit Gegenständen desselben beweiset das Sein und Walten des unendlichen Denkens, welches der ewige Grund alles möglichen Uebereinstimmens des menschlichen Denkens mit seinen Gegenständen ist.

Der Satz: Gott weiss und denkt Alles, indem er sich weiss und denkt, folgt daraus, dass Alles, was von Ihm verschieden ist, durch Gott ist. Sein ewiger Gedanke von der Welt umfasst Alles, was durch seinen Schöpferact wirklich wird. Gott empfängt also durch das Wirklichwerden der Welt keinen Zuwachs seiner Erkenntniss, wenn auch die Weise seiner Erkenntniss der Welt eine andere wird. Er braucht also die Welt nicht erst empirisch — von Aussen — kennen zu lernen, da er sie a priori — von Innen ewig schon kennt. Die Idee der Welt ist nicht Gott, sondern Gottes. Ist aber schon die Idee der Welt nicht Gott, so ist noch weniger die Welt Gott, obgleich Gottes. Der Satz: Alles ist Gottes, unterliegt keiner Einwendung, sogar der Satz: Gott ist Alles, obgleich wir ihn als der Missdeutung unterworfen nicht wählen würden, kann in einem Sinne genommen werden, in welchem er eine Verletzung des Theismus nicht involvirt, wenn er nemlich ohne Aufhebung des Wesensunterschiedes Gottes und der Welt in dem Sinne gesagt wird, dass die Weltidee wesentliches Moment des göttlichen Geistes ist und dass die Verwirklichung der Weltidee dem göttlichen Geiste nicht zufällig, sondern als Ausdruck seiner wesentlichen Liebe wesentlich ist.

Man kann zugeben, dass in dem Satze: Gott ist Alles, der Theismus den Worten nach dasselbe sagt, was der Pantheismus. Allein: si duo idem dicunt, non est idem. Der Sinn und Gehalt dieser Worte ist im Theismus toto coelo verschieden von dem-

jenigen, welchen der Pantheismus in dieselben legt. Die Behauptung Feuerbach's, dass die Lehre Baader's (wie Günther's) so gut Confundation des Geschöpfes mit dem Schöpfer, Pantheismus, sei als die frühere Philosophie, nur dass er ein Pantheismus anderer Art sei, kann daher nicht eingeräumt werden.

In gleicher Weise verhält es sich mit dem Baader zugeschriebenen Wahne, als ob das menschliche Individuum über das Wesen des Menschen hinauskönnne. Soll diess soviel heissen, als Baader wähne, das menschliche Individuum könne gleichsam aus seiner eigenen Haut springen, aus seinem Bewusstsein heraustreten und sich so der Objectivität und Realität Gottes, der Natur und anderer geistiger Wesen versichern, so kann man sich leicht davon überzeugen, dass ein solcher sinnloser Gedanke Baader niemals in den Sinn kam. Soll aber der vorgebliche Wahn darin bestehen, dass Baader daran festhält, der Mensch denke und erkenne in seinem Denken und Erkennen aller Dinge nicht immer wieder nur sich selbst, sondern er könne sich in seinem Denken davon überzeugen, dass die dem Bewusstsein sich als von ihm unterschieden ankündigenden Gegenstände, Gott, Natur, Geist, auch wirklich von ihm unterschiedene wirkliche Wesen seien, so ist der Wahn wahrlich nicht auf der Seite Baader's.

Wenn der Mensch Alles, was er denkt, nur menschlich, nur als Mensch, denken kann, so folgt noch nicht, dass er in Allem, was er denkt, nur sich, nur Bestimmungen seines Wesens, denkt. Es versteht sich ganz von selbst, dass der Mensch Alles, was er denkt, nur menschlich, nur als Mensch, denkt. Eine andere als eine menschlich gedachte Wahrheit hat gar keinen Sinn für den Menschen, er braucht sich um ein solches Unding also auch gar nicht zu bekümmern, aber er braucht sich es auch gar nicht bange werden zu lassen, dass er darum Wahrheit nicht zu erkennen vermöge, dass ihm die Wahrheit schlechthin verschlossen sei. Auch Feuerbach folgert diess nicht daraus, sonst würde er seine Philosophie nicht als Wahrheit behaupten und gelten machen. Aber dann ist er auch nicht berechtigt, zu sagen, die Vorstellung Gottes als Persönlichkeit sei schon darum blosser Vorstellung, weil sie eben Vorstellung sei. Denn etwas Anderes sagt er doch

nicht, wenn er sich vernehmen lässt: „Ihr glaubt, dadurch dem Pantheismus, der Confundation des Geschöpfes mit dem Schöpfer entgangen zu sein, dass ihr euerem Gott eine eigene, persönliche Existenz gebt? O sancta simplicitas! Hatten die Götter des Olymps nicht auch persönliche Existenz? Kommt nicht dem Ibis, dem Apis der Aegyptier auch eine eigene Existenz zu? Kommt es nicht einzig und allein auf die Wesensbestimmung an? Habt ihr aber andere Bestimmungen, als entweder aus dem Wesen der Natur oder aus dem Wesen des Menschen? Sind nicht wirklich euere Bestimmungen des göttlichen Wesens Bestimmungen des menschlichen Wesens? Sind Persönlichkeit, Bewusstsein, Wille, Denken nicht menschliche Bestimmungen, und die Unterschiede, die ihr zwischen göttlichem und menschlichem Bewusstsein u. s. w. macht, nur Phantasmen, der reale Begriff immer die menschliche Bestimmung?“*) Das wäre gerade so, als wenn man die Naturwelt, weil der Mensch sie nur menschlich nach seinen apriorischen Begriffskategorien und Anschauungsformen denken und anschauen kann, für ein Phantasma halten wollte, und wenn man desshalb, weil der Mensch irren und phantasiren oder Phantasmen bilden kann, alle seine Vorstellungen für Irrthümer oder Phantasmen halten wollte. O der unheiligen Einfältigkeit, die Vorstellung von Gott als der absoluten Persönlichkeit auf eine Linie mit den mythologischen Göttern des Olymps, mit dem Ibis und Apis der Aegyptier zu stellen! Schon die Thatsache, dass es niemals Jemand eingefallen ist, für die Existenz der olympischen Götter Vernunftbeweise aufzusuchen, indess die grössten Denker aller Zeiten bemüht waren, strenge Beweise für das Dasein Gottes als absoluter Persönlichkeit aufzustellen, hätte Feuerbach das Sinnlose seiner Parallele erkennen lassen sollen. Die Vorstellung von Gott als der absoluten Persönlichkeit ist ein Vernunftbegriff und muss als solcher beurtheilt werden. Es ist lächerlich ihn den zahlreichen und bedeutenden Philosophen, die ihn vertreten, gegenüber als die Ausgeburt einer mythologisirenden Phantasie zu behandeln. Doch freilich, Feuerbach macht kurzen

*) Feuerbach's Werke I, 150.

Process. Er erkennt den Theisten gar nicht für einen Philosophen an, und wäre es Sokrates, Platon und Aristoteles, wäre es Augustinus, Thomas von Aquin und Duns Scotus, wäre es Cartesius, Leibniz, Kant, Baader und Günther. Der Theist ist von Hause aus Phantast, nur der Pantheist ist Philosoph *), nur er ist vernünftig und Feuerbach ist so sehr der Philosoph καὶ ἑξοχὴν, der grösste Philosoph, dass es sich noch fragt, ob ausser ihm überhaupt noch ein ächter Philosoph existirt **). Baader, Günther &c. werden des Fanatismus beschuldigt, weil sie den Pantheismus ungenügend, ja widersprechend finden und weil sie nicht wenigstens den Pantheismus für ebenso vernünftig als den Theismus erklären oder beide zugleich für wahr halten. Denn obgleich Feuerbach, wenn diese Denker ein solches Absurdum begangen hätten, mit Hohn und Spott über sie hergefallen wäre, so muthet er ihnen doch eine solche Dummheit an, wenn er sagt: „Wodurch unterscheidet sich denn also die sogenannte positive Philosophie von dem Pantheismus der früheren Philosophie? Lediglich durch den Wahn des religiösen Fanatismus, der sich allein im Besitze des allein wahren Gottes, der allein seligmachenden Vorstellung zu sein dünkt, der seine Particularempfindung, seine Particularvorstellung von Gott für Gott selbst hält, und daher Alles, was dieser seiner particularen Vorstellung und Empfindung widerspricht, als Götzendienst mit Füßen tritt.“ ***)

Mit den Füßen haben Baader und Günther niemals gegen den Pantheismus operirt, sondern mit Gedanken und diese Gedanken müssen doch erheblich sein, da sie Feuerbach so in Harnisch bringen, um nicht zu sagen in Wuth versetzen. Ihre Vorstellung von Gott für Gott selbst zu halten, das überlassen

*) L. c. S. 151.

**) Denn, höret und staunet ob der Tiefe des Geistes: „Die wahre Philosophie ist die Negation der Philosophie, ist keine Philosophie“. Also lässt sich Feuerbach wörtlich in dem Vorworte zum I. Bande seiner s. Werke vernehmen. Nur das Wirkliche, Sinnliche, Menschliche ist ihm das Wahre. Wahrheit, Wesen, Wirklichkeit ist ihm nur die Sinnlichkeit (L. c. S. 358). Vergl. Daumer's Anthropologismus und Kriticismus &c. S. 8.

***) L. c. S. 150.

sie den idealistischen Pantheisten und Phantasten, zu welchen sich Feuerbach auch eine Zeit lang gesellt hatte. Wer den Theismus für wahr hält, kann den Pantheismus nur für falsch halten und wer ihn für falsch hält, muss ihn auch für verwerflich und folglich für verderblich halten. Aus der Wahrheit kann nicht Verderbniss und aus der Falschheit nicht Segen und Gedeihen hervorgehen.

Wenn Feuerbach zum Schlusse die „positive Philosophie“ erinnern zu sollen glaubt an das Sokratische: Erkenne dich selbst, und an den nicht oft genug zu wiederholenden Spruch der Bibel: Ihr seht nur die Splitter in den Augen Anderer, aber nicht die Balken in euren eigenen, auf dass sie demüthigst in sich gehe und zur Einsicht ihrer Schranke komme und uns hinfüro mit ihren grosssprecherischen Phrasen und Verheissungen verschone, so fragt man sich erstaunt, wer könnte solcher Erinnerung bedürftiger sein als gerade Feuerbach, der in der äussersten Entartung der Philosophie, im Materialismus, ihren Höhepunct sucht und durch die Auflösung aller strengwissenschaftlichen Methode in ein saloppes Gedankengefunkt und, wenn es hoch kömmt, geistreichiges Deliriren die Philosophie auch der Form nach — so viel an ihm ist — dem völligen Verfalle entzuführen würde.

Flüchtig angesehen können Feuerbach's Schriften allerdings nicht verfehlen, einen imponirenden Eindruck hervorzubringen. Unleugbar ein Beweis, dass wir es hier mit einer reich begabten Individualität zu thun haben. Aber bei genauerer Betrachtung bemerkt man bald, dass Feuerbach es mit den Begriffen nicht sonderlich genau nimmt, dass er fast überall schon voraussetzt, was er bewiesen zu haben meint und dass daher seine vermeintlichen Widerlegungen grossentheils Selbsttäuschungen sind.

Nicht ganz in so hochmüthigem und anmaassendem Tone als in den hier beleuchteten Auslassungen, obgleich der Sache nach um nichts richtiger, erwähnt Feuerbach in seinen Vorlesungen über das Wesen der Religion Baader's *). Er behauptet dort von ihm dass derselbe die alte Lehre der Schöpfung aus Nichts aufgegeben habe und lässt ihn mit Schelling die Lehre geltend machen,

*) Feuerbach's s. Werke VIII, 199—200.

dass Gott nicht bloss ein geistiges, sondern auch ein körperliches, materielles Wesen sei. In welchem Sinne Baader die Lehre von der Schöpfung aus Nichts anerkennt und in welchem Sinne nicht, diess zu erörtern würde uns hier zu weit führen. Die Auffassung des zweiten Punctes aber beruht auf einer allzu crassen Entstellung als dass hier ganz darüber hinweggegangen werden könnte. Allerdings waren Baader und Schelling darin miteinander einverstanden, dass der naturlose Gott der Spiritualisten nicht der wahre und wirkliche Gott sei. In der besonderen Art der Fassung des Naturprincips in Gott gingen sie aber weit auseinander. Keiner von Beiden jedoch würde zugegeben haben, dass Gott auch als körperliches materielles Wesen aufzufassen sei. Ihr Begriff von der ewigen Natur in Gott hat durchaus nichts mit der Körperlichkeit und Materialität zu schaffen. Nach Baader ist die ewige Natur in Gott auf völlig übergeschöpfliche, folglich auch immaterielle, göttliche Weise. Sogar die Materialität der geschöpflichen Natur ist ihm nicht die normale Weise ihres Daseins, geschweige dass er die Materialität und Körperlichkeit in Gott hineingetragen hätte.

Hoffmann, Franz

Acht philosophische Abhandlungen über Franz von Baader und seine Werke
Separat-Abdruck der Einleitungen zu Fr. v. Baader's s. Werken, erste
Hauptabtheilung erster bis zehnter Band
Bd.: [7]

Leipzig 1855

Ph.u. 258 my-1/8

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046077-3